Capitalismo y nihilismo

Dialéctica del hambre y la mirada

Santiago Alba Rico

AKAL NUESTRO TIEMPO

AKAL/NUESTRO TIEMPO
8

Maqueta de portada
Sergio Ramírez
Diseño interior y cubierta
RAG

Reservados todos los derechos.
De acuerdo a lo dispuesto en el art. 270
del Código Penal, podrán ser castigados con penas
de multa y privación de libertad quienes
reproduzcan sin la preceptiva autorización o plagien,
en todo o en parte, una obra literaria, artística
o científica fijada en cualquier tipo de soporte.

© Santiago Alba Rico, 2007

© Ediciones Akal, S. A., 2007
para lengua española

Sector Foresta, 1
28760 Tres Cantos
Madrid - España

Tel.: 918 061 996
Fax: 918 044 028

www.akal.com

ISBN: 978-84-460-2616-7
Depósito legal: M. 23.243-2007

Impreso en Cofás, S. A.
Móstoles (Madrid)

Santiago Alba Rico

Capitalismo y nihilismo

Dialéctica del hambre y la mirada

-akal-

A Lolo, mi madre, que me metió en este lío, y a mis hermanos Maribel y Nicolás, que se dejaron liar conmigo.

Prólogo

En la madrugada del 25 de diciembre de 1996, mientras los niños italianos esperaban la llegada de Papá Noel, frente a las costas de Sicilia se producía el mayor naufragio de la historia de Europa tras la Segunda Guerra Mundial. Procedentes de India, Pakistán y Sri Lanka, 283 inmigrantes morían ahogados en un mar oscuro y tormentoso al pasar de una nave a otra, empujados a culatazos por los traficantes, en lo que debía ser su última escala hacia el paraíso occidental y eso después de un viaje interminable que había durado en muchos casos varios meses, apriscados en bodegas, golpeados y hambreados, trasladados de un barco a otro como latas de conserva o cabezas de ganado. Mientras los 283 inmigrantes se hundían en el mar con sus esperanzas –uno por uno, irrepetibles para sus madres y para sí mismos– también se hundían en el olvido. Denunciado en Grecia el siniestro por algunos aterrorizados supervivientes que habían logrado sustraerse al cautiverio de los traficantes, la noticia de un «presunto» naufragio se publicó en algunos periódicos europeos con las reservas que inspiraba el relato de unos miserables interesados en conmover a nuestra opinión pública y evitar así la expulsión del paraíso. Mientras los parientes de las víctimas (a las que imaginamos siempre solas, aisladas, desprendidas de toda estructura humana, como puras células biológicas sin lazos con el pasado) buscaban angustiosamente noticias de sus seres queridos, y todo el mundo en India, en Pakistán y en Sri Lanka sabía lo que había pasado, nues-

tros periódicos enterraban la tragedia. Mucho peor: mientras los parientes de las víctimas se afanaban en sus dolorosas pesquisas y hacían llamamientos desesperados a todas las instancias pertinentes, el gobierno de Italia, informado desde el 30 de diciembre, retrasaba, entorpecía y finalmente abandonaba la investigación, tratando de ocultar un hecho que podía perjudicar su posición en la Unión Europea. Y así, el mayor naufragio de la historia de Europa tras la Segunda Guerra Mundial se convertía en un incidente invisible y natural, en un enorme y vacío *no-suceso:* todos los días caen hojas de los árboles y ruedan piedras de las montañas cuando nadie las mira y lo que sucede bajo el agua a nuestras espaldas –movimientos de algas o erosión de arrecifes– no pertenece a la historia humana. El mayor naufragio de la historia de Europa no había ocurrido nunca.

Pero había otras personas, en el bando –digamos– contrario al de los parientes, que también sabían lo que había pasado; que también sabían que había pasado lo que había pasado. En Portopalo, un pueblecito costero de Sicilia, los pescadores echaban sus redes al mar y sacaban cadáveres; al principio completos, con ojos y cara y todo; después descompuestos o comidos por los peces; luego ya sólo huesos o metonimias duras, briznas de ropa y zapatillas viscosas. Durante meses y meses, los pescadores de Portopalo sacaban cadáveres en sus redes y, tras separarlos de los sargos y rodaballos, los devolvían al mar con la basura. Quizá les resultaba más fácil porque, como bien demostraba su tez cetrina, no eran «cristianos» como ellos, pero en todo caso no lo hacían por maldad o con desprecio: presionados por la ley del mercado y la competencia japonesa, no podían perder una jornada de trabajo. Durante meses y meses devolvieron los cadáveres al mar y en Portopalo todo el mundo lo sabía. El cura, el alcalde, los *carabinieri,* todos en el idílico pueblecito lo sabían y todos callaban, en un pacto de silencio que aseguraba, por encima de razones humanitarias y sagradas tradiciones funerarias, la supervivencia confortable de las familias, dependientes del turismo y de la pesca. Y así el mayor naufragio de la historia de Europa tras la Segunda Guerra Mundial era repetido todos los días, una y otra vez, por los habitantes de Portopalo, que una y otra vez devolvían los cuerpos de las víctimas al mar en el que habían perdido la vida; y todos los días

–en un esfuerzo reiterado que formaba ya parte de su trabajo– sumergían su memoria bajo las aguas.

¿Cómo sabemos todo esto? Un heroico pescador llamado Salvatore Lupo –pues heroica es la normalidad moral en una sociedad de agnosia recompensada– se sobrepuso al miedo y a la indiferencia y entregó a un periodista el carnet de identidad del jovencísimo Anpalagan Ganeshu, recuperado del mar, y se prestó a ayudarlo en su investigación, aun a riesgo de convertirse, como así ocurrió, en un paria para sus vecinos. Giovanni Bellu reconstruyó de este modo, al mismo tiempo, el viaje infernal del adolescente de Sri Lanka y del resto de los náufragos y la aventura triste, deprimente y fatalmente reveladora de la investigación. Cuando su estremecedor libro, *I fantasmi di Portopalo,* se publicó en el año 2004, los habitantes del pueblecito, que habían confesado con inquietante naturalidad la existencia de los cadáveres, expresaron con inquietante naturalidad su contrariedad: no se sintieron avergonzados ni acusados sino que, con el bueno de Don Calogero a la cabeza, trataron de avergonzar y acusar al periodista por haber desprestigiado el nombre y la imagen de la población. Su comportamiento era «natural» y la denuncia del mismo, por el contrario, una agresión inmoral. Devolver cadáveres al mar era un gesto sano y rutinario mientras que tratar de salvar al menos su memoria era, en cambio, un atentado enfermizo contra la paz social.

Este libro reúne quince textos orgánicamente emparentados, inscritos todos ellos en un mismo horizonte teórico: el análisis y denuncia de lo que he llamado muchas veces el «nihilismo espontáneo de la percepción». Ninguna presentación me parece más sumaria y poderosa que la historia ordinaria y atroz de los pescadores de Portopalo. El doble destino de los inmigrantes a manos de las fuerzas que los condujeron a la muerte y de los apacibles italianos que los devolvían una y otra vez al mar es al mismo tiempo un hecho trágico y una metáfora explicativa. Proporciona, en efecto, la metáfora más completa del sistema capitalista: una economía que produce cadáveres y una sociedad que *los devuelve ininterrumpidamente al mar*. No hay que ser demasiado duros con los habitantes de Portopalo; nosotros hubiéramos hecho lo mismo; nosotros, de hecho, hacemos todos los días lo mismo; y cuando digo «nosotros» lo hago menos para

culpabilizar a los lectores (cuya responsabilidad, como la del autor, es también, en mayor o menor medida, innegable) que para definir el campo de una comunidad espontánea e infligida, de la que todos somos al mismo tiempo transmisores, beneficiarios y damnificados, y para ceñir la monstruosa normalidad de «nuestra» cultura occidental o, más exactamente, de nuestra «civilización» capitalista. El espectador, el consumidor, el turista, el artillero, el banquero: este libro se ocupa de la potencia nihilizadora de una percepción integral, síntesis *en el ojo* de nuestra economía y nuestra tecnología, que sólo sabe *apropiarse* de hombres y cosas, que los construye rutinariamente como *objeto de exterminio* y, más rádicalmente, que los despoja de existencia al mismo tiempo que los mira (como el piloto que sólo fija un blanco para hacerlo desaparecer). Este libro se ocupa, en definitiva, del nihilismo normal, cotidiano, alegre y moralizante, del capitalismo y sus instrumentos de dominación; y de los peligros que entraña para la supervivencia misma de la humanidad.

La utopía del hambre: mirada y soberanía

Comencemos por el comienzo; es decir por el Génesis. Se puede resumir así: Adán y Eva, que estaban ya saciados, comieron una vez y ya no pudieron dejar de comer –fuente y aplazamiento, a partir de entonces, de la porfía, el dolor y la muerte. Adán y Eva, que compartían la ceguera de las cebras y la de las palmeras, comieron un día y de pronto *se vieron*… se vieron el uno al otro por primera vez; se miraron y estaban desnudos, expuestos, a merced de las garras, y bajaron la cabeza avergonzados. Porque habían comido, fueron para siempre presa del hambre. Porque habían comido, se miraron; y porque habían comido después de comer, en un mundo en el que había que estar comiendo todo el rato, se comieron también con los ojos, tomaron conciencia de su condición de *comestibles* y –claro– se avergonzaron. Desde entonces hay que ayunar, arriesgando paradójicamente la vida, para recuperar una sombra de la libertad e inmortalidad edénicas; desde entonces tenemos que bajar los ojos, y hacérselos bajar al otro, para sentirnos por un instante inocentes y protegidos.

La fusión del régimen del hambre y del régimen de la mirada –consecuencia de nuestro «desprendimiento» de la naturaleza, hasta tal punto perturbador que no podemos dejar de atribuirlo a una acción «pecaminosa»– determina que las relaciones de poder, las disputas de soberanía, las ambiciones de hegemonía, se establezcan y se confirmen en el campo de la óptica. Dos desconocidos que se dan la cara, de pronto, en un espacio cerrado –un

vagón de metro o un café– no pueden sostenerse la mirada indefinidamente sin besarse o sin matarse; y si normalmente llegamos vivos a casa todos los días es porque cedemos una decena de veces la soberanía bajando los ojos ante un rival aleatorio. Sólo los enamorados pueden mirarse sin matarse. Contraviniendo la prohibición original, como si no existiesen ni el hambre ni la muerte, los amantes tienen la audacia de volver a levantar la cabeza e invertir el gesto de nuestros primeros padres; se miran desnudos y no sólo no se avergüenzan: se sienten, además, seguros. El amor resuelve el problema del poder; es ese milagro en virtud del cual dos cuerpos, frente a frente, pueden mirarse a los ojos en pie de igualdad e indefinidamente sin amenazarse ni someterse. Y no es extraña, pues, la insistencia con que, cada vez que el mundo liquida sus antinomias políticas en un baño de sangre, algunos hombres proponen como solución el *amor*. Y lo sería sin duda si el amor no fuese siempre «local»; es decir, si no tuviese que ver con la co-presencia de los cuerpos y la correspondencia de la mirada, que es necesariamente *cosa de dos*. Para que el amor resolviese la cuestión del poder a escala universal habría que reformar los cuerpos de manera que constituyesen una especie de panóptico omnifacial que permitiese a cada hombre mirar a todos los demás y ser mirado al mismo tiempo por ellos. Y entonces, muy probablemente, no sobrevendría el milagro sino que se impondría la normalidad post-edénica y la mitad del mundo (¿no es eso lo que ocurre?) bajaría la cabeza.

En cualquier caso, todo lo que no es amor, es guerra, *agon,* litigio, soberanía. Mirar sin ser mirado, mirar para que no te vean, mirar antes que el otro, mirar desde arriba o por un agujero –cerradura o mira telescópica–, mirar impunemente, mirar mortalmente. De la honda al misil, la tecnología bélica ha buscado siempre liberarse de la mano a fin de que la jerarquía visual se tradujese automáticamente, en el campo de batalla, en la destrucción del enemigo; y cuando los hombres tenían aún que matarse con los puños tras sostenerse un instante la mirada, ya soñaban en sus mitos un mundo en el que la mirada fuese arma suficiente: la idea de alcanzar un cuerpo ciego con el ojo, la idea de una mirada «fulminante» o «aniquiladora», como la de Gorgona, que asegurase la supremacía sin recurrir a ningún instrumento exterior. Lo cierto es que la cuestión del poder –de la desigualdad, por tanto, y de la seguridad– se dirime y se mani-

fiesta en el rango y calidad de las miradas. «¿Quién manda?» solapa una cuestión más fuerte, mucho más seria: «¿Quién mira?». El dispositivo del panóptico concebido por Bentham como instrumento de control a través de una visualidad total y en una sola dirección, tiene su contrapunto dialéctico, a modo de metáfora de la resistencia, en la compleja obra arquitectónica de Chehuan-ti, primer emperador de China, quien comunicó sus decenas de palacios mediante galerías cerradas para poder moverse libremente sin que los dioses inmortales controlasen sus desplazamientos. El que ve se cree invisible, decía Merleau-Ponty; el que ve y es invisible lo domina todo. Por contra, el que no ve deviene visible y dominado; y aquél al que no vemos nos está viendo y nos domina. Esta obsesión del poder soberano por mirar sin ser mirado, por cubrir todo el campo visual, sin rendijas ni anfractuosidades, retirándose al mismo tiempo de la vista, ilumina toda la operatividad jerárquica de la mirada: en otro terreno, la lucha contra los parásitos –ratas, cucarachas, bacterias– se basa menos en sus amenazas sanitarias que en su clandestinidad; o, más exactamente, lo que los vuelve peligrosos es la convicción de que, si son invisibles, es que *nos están mirando*. Todo aquello que no controlamos nos tiene bajo su control, y sobre este sencillo principio, que revela la relación originaria entre el hambre y la mirada, se han construido hasta ahora tres modelos diferentes de poder soberano, con arreglo a su diferente gestión de la visibilidad.

Al primero podemos llamarlo «despótico» y lo que lo caracteriza es que en él la soberanía, que es también providente, penetrante, panóptica, se convierte ella misma en espectáculo. Así, por ejemplo, las monarquías del Antiguo Régimen, cuya legitimidad se basaba en un intercambio desigual de miradas: de un lado la mirada extendida, difusa, absoluta, del poder; del otro lado la mirada del súbdito, orientada hacia la escenografía concreta del Estado, ante cuyo majestuoso aparato –en días u ocasiones señaladas– deponía su admiración o su terror. El poder despótico precisa de «representación», en el sentido hobbsiano, entendida –pues– como exhibición teatral, pública, de la soberanía depositada en el cuerpo mismo del monarca: «Mírame y no me toques», «mírame, te estoy mirando».

Al segundo modelo lo podemos llamar «teocracia». Al contrario que la soberanía despótica, la teocrática asienta su legitimi-

dad en la prohibición de un intercambio, ni siquiera desigual, de las miradas. El micado, el mandarín, el faraón, no gobiernan por la gracia de Dios sino que son dioses ellos mismos. Motores inmóviles que rigen el universo desde su trono y a los que los sirvientes tienen que acercarse a rastras y cortarles las uñas y los cabellos mientras duermen, los dioses-gobernantes protegen su propia invisibilidad con el mismo celo con que el déspota protege la visibilidad de sus súbditos. Los súbditos conservan al mismo tiempo su vida y la inviolabilidad del trono manteniendo siempre inclinada la cabeza.

Pero tanto el modelo despótico como el teocrático tienen un límite. Localizada por la propia visibilidad escénica de su poder, la soberanía del déspota ocupa un espacio concreto y puede ser derribada o expulsada de él. Por su parte, la soberanía teocrática es «inmirable», pero no realmente invisible. Levantar la cabeza allí donde la idea de pecado o sacrilegio ha sido interiorizada –como un automatismo punitivo– a fuerza de siglos de consignas y escarmientos no es sin duda fácil; pero en principio la soberanía teocrática podría ser derribada sencillamente *con los ojos*. Está siempre en peligro de *ser mirada*.

Finalmente, la combinación de tecnología y capitalismo ha acabado por sustituir estos dos modelos por un tercero en el que la soberanía se ha vuelto realmente invisible. En el régimen común del hambre y la mirada, cuanto más poderoso es el poder, más providente e invisible deviene; por el contrario, cuanto más débil es la debilidad, más ciega y más visible. Por lo demás, en un mundo como el nuestro, marcado por el dualismo platónico-cristiano, reforzado por el fetichismo de la mercancía, cuanto más poderoso y, por tanto, invisible es el poder, más espiritual se nos figura; y cuanto más débil y, por tanto, visible es la debilidad –como una joroba o una mutilación– más corporal, más material, más excesiva nos la representamos; de manera que la omnipotencia de una parte y el exterminio de la otra se acaban justificando por sí solos. En todo caso, la soberanía moderna es la de un poder extremo que, por eso mismo, se ha hecho invisible. Ya no es ni despótico ni teocrático: es directamente *teológico*. El emblema mismo de la más alta teología cristiana es el de ese ojo abstracto e implacable, desprovisto de cuerpo, que todo lo ve y al que nadie –al menos en esta vida– puede mirar (ese Dios-Ojo al que trata en vano Jonás de esca-

par alejándose en el mar, medio natural del ateísmo). «En Dios existimos, nos movemos y somos», decía San Pablo. Y respiramos. La soberanía, sí, se ha disuelto en el aire y nada lo demuestra mejor que la guerra moderna, en la que el blanco –como analiza certeramente Peter Sloterdijk– no es ya el cuerpo del enemigo sino la «latencia» misma, el conjunto de condiciones que hacen posible la vida (el terror de tener que cuidar la respiración, amenazada por ondas, gases y radioactividad). Los bombardeos masivos de ciudades consuman este proceso tecnológico de desnivelación radical de la mirada en virtud del cual es el ojo mismo el que destruye, sin tocarlo, lo que mira. Una Gorgona invisible –flotando en la estratosfera, donde no es posible alcanzarla– decide la vida y la muerte de los humanos. Este proceso anticipa ya la realización de *la gran utopía del hambre,* la de poder matar con el pensamiento, mediante un acto mental de ese ojo interno para el que no hay límites de distancia ni obstáculos de superficie. En ese momento, cuando se haya retirado definitivamente la mano incluso como mecanismo auxiliar de la destrucción, se habrán borrado las distancias entre los cuerpos, condición de la existencia misma de un mundo, y de ese modo, paradójicamente, habremos recobrado la vida edénica; o, lo que es lo mismo, habremos vuelto al imperio asfixiante, ciego y sin ley de la naturaleza.

(A veces, claro, este poder extremo e invisible recupera también el exhibicionismo soberano del despotismo: pienso con dolor, por ejemplo, en esos aviones estadounidenses que durante el mes de marzo del 2003 sobrevolaban Bagdad a pleno día, rozando jactanciosamente los edificios, y hacían looping y acrobacias ante los ojos de la población aterrorizada sobre la que después dejaban caer, al azar e impunemente, sus racimos de bombas.)

Un poder soberano disuelto en el aire que lo controla todo (a través de las armas, pero también de la tecnología civil y sus dispositivos parásitos, pequeños como chinches, contra los que las galerías cubiertas de Che-huan-ti nada podrían) es en todo caso, como nos enseñó Foucault, una soberanía que mira del tal modo que, al mismo tiempo que vuelve uniformemente ciegos e inanimados a sus súbditos, los individualiza. Por eso, aquí ya no se trata, como en el caso del despotismo, de convencer al súbdito de la grandeza del monarca ni, como en el caso de la

teocracia, de la insignificancia de los gobernados; la soberanía teológica trata de convencer al súbdito de que no es ella la que tiene el poder, de que el poder está del otro lado, en los hombres que lo respiran, en los individuos lamidos por él. De esta manera la soberanía moderna, al incorporarse a la «latencia» misma (a través del aire, de las ondas, de la cadena alimentaria), se vuelve inocente: el responsable –claro– será siempre *el tabaco*. Así, la inocencia del poder invisible (que no está dividido, como en Montesquieu, sino pulverizado) es paralela a la culpabilización del individuo, como depositario visible de toda soberanía. A este poder (terrorista, según la precisa definición de Sloterdijk) sólo puede responder un terrorismo disuelto también en el aire que colabora, por mucho que se pretenda discriminar moralmente medios estrictamente homogéneos, en la «atmosferización» de un régimen de destrucción completamente inocente y, por lo tanto, monstruosamente edénico. Volvemos, se mire como se mire, a fuerza de mirar mal, al Paraíso.

Mirar sin ser mirado, mirar desde arriba o emboscado, mirar impunemente, mirar mortalmente. Visible, ciego, a poco que se descuide también «encarnado», este individuo configurado por la misma mirada que controla sus movimientos, es sin embargo soberano: tiene la televisión. No sé si hemos medido toda la importancia de este electrodoméstico que, al contrario que los otros, no sirve para transformar la casa –salvo en la forma pasiva de un fuego falso que distribuye los muebles a su alrededor– sino para contemplar desde ella, coraza inviolable de nuestra privacidad, como tentados por el diablo, el mundo entero a nuestros pies. La tempestad, como en las páginas de Kant sobre lo sublime, está fuera; pero al mismo tiempo su lejanía misma deviene comestible –a la hora, casi siempre, de comer– y por lo tanto también doméstica, sin perspectiva, habitual. Que la mirada nazca al mismo tiempo que el hambre, y mediante el mismo gesto, no impide su independencia; hay formas de mirar que respetan, y no anulan, las distancias: Belleza, Bien, Verdad, contempladas siempre en el *allí* –en el «hay»– del juicio y de la razón. Frente a ellas, la *cupiditas,* el *fames* de la mirada se llama «curiosidad», el pecado de la «avidez» visual castigado por todas las culturas y tradiciones de la tierra como un terrible abuso de poder, una subversión de las distancias y los órganos que trata la imagen del hombre como una cosa de comer. La sociedad ca-

pitalista, que no satisface ni a la razón ni a la voluntad, satistace permanentemente, en cambio, la curiosidad: la televisión es el ojo de la cerradura a través del cual contemplamos alborozados aquello que, bien pensado, preferiríamos que no hubiese sucedido nunca. Bajo nuestra curiosidad, en cualquier caso, todo desaparece –como un trozo de pan en la boca, como un esclavo en una mina. No es verdad que la televisión sirva para distraernos de cosas más serias; la televisión sirve positivamente para revestir de soberanía al telespectador: súbditos en el trabajo y en las urnas, súbditos en el mercado y en la guerra, somos déspotas o, mejor, teócratas en el mundo, el cual no nos puede mirar desde el otro lado de la pantalla y al que sólo nos ligan ya nuestras ganas de comérnoslo.

La Revolución debe ser también un ascetismo. Contra el capitalismo, el ayuno: seleccionar los objetos de consumo y seleccionar también –mucho más difícil– los objetos de la mirada. No comernos la tierra con los dientes; no comernos la distancia con los ojos. La tierra es el medio de la vida; la distancia es el medio de la existencia. Y si los hombres y las cosas no existen, ¿qué nos importa que estén vivos?

Liberar el hambre, privatizar la mirada

Cuenta un mito tabaru que Dafira, la mujer primigenia, vivía en un mundo poblado tan sólo de criaturas salvajes y mudas, sin un hombre con el que medir los límites de su cuerpo y la cintura de su belleza. Acosada por una nostalgia indefinida, vagaba por la selva arrimándose a los árboles, empujando a las tortugas, abrazando entre suspiros a zarigüeyas y castores, a los que después devoraba a dentelladas con una mezcla de rabia y repugnancia. Una mañana, sentada a la orilla del río, se le acercó un pequeño *catapí* (de la familia de los tapires) y Dafira, agobiada por este peso inexpresable, lo estrechó entre sus brazos y le acarició a regañadientes la cabeza. Entonces ocurrió un prodigio: el pequeño *catapí* se convirtió en Bundemia, el Primer Guerrero tabaru. Dafira, al verlo, comprendió que había encontrado por fin lo que buscaba. Bundemia era alto, fuerte, hermoso como la colina Tapú descollando entre los arbustos. Dafira lo contempló un instante y luego, ya enamorada, se dejó llevar por un impulso irresistible y lo besó. Inmediatamente Bundemia se transformó en un armadillo. Dafira, que era la mujer primigenia, experimentó el dolor de esta cristalización fugaz de un sueño imposible, pero no se resignó. Besó al armadillo y el armadillo se convirtió en un chacal. Besó al chacal y el chacal se convirtió en un papagayo. Sólo después de siete transformaciones (armadillo, chacal, papagayo, rinoceronte, avestruz, mono, serpiente) Bundemia volvió a materializarse ante sus ojos. Dafira se sentó delante de él y estuvo comtemplándolo duran-

te diez días, arrebatada por esta visión que arrancaba suaves gemidos de su boca. Pero su amor era demasiado fuerte y al decimoprimer día cedió: se incorporó de un salto y lo aferró entre sus brazos. Inmediatamente Bundemia se convirtió en una pantera. Desesperada al mismo tiempo por su debilidad y por la ausencia del guerrero, Dafira tuvo que comenzar de nuevo. Esta vez fueron necesarios quince besos, fuente de otras tantas metamorfosis (pantera, mandioca, tocororo, chotacabras, guayaba, hurón, cebra, beorí, pangolín, mayal, tamanduá, azufaifo, machete, piedra de cuarzo, alacrán) antes de que Bundemia, el primer guerrero, volviese a su presencia. Dafira se sentó de nuevo y estuvo contemplándolo –y gimiendo y suspirando– esta vez un mes entero. Pero su amor era demasiado fuerte y acabó por sucumbir al deseo de besarlo. Y Bundemia se convirtió en garduña y en palmera y en arado… Hasta siete veces Dafira, la mujer primigenia, perdió a Bundemia y otras siete lo recuperó, en medio de una creciente incertidumbre, dejando de besar sólo para enjugarse las lágrimas –pues la serie de las transformaciones era completamente aleatoria y cada vez más larga. La última vez Dafira creyó a su amado perdido para siempre: durante un año recorrió, beso tras beso, el conjunto entero de las criaturas, naturales y culturales, todas las que existían o habrían de existir en el futuro entre los tabaru (130 especies de mamíferos, incluidos el monstruoso hipopótamo y el diminuto *atauano,* 85 de aves, 43 de reptiles, 1.200 de tubérculos, bayas y hongos, 783 clases de utensilios, comprendidos la lanza, el *ubad* y la cazuela que llaman *tuda*), antes de que una pequeña *zinna,* cuando no abrigaba ya ninguna esperanza, dejase paso por fin al recio, luminoso, perfecto Bundemia, el primer guerrero de los tabaru. Dafira se sentó a sus pies, agotada, y lo miró y lo miró. Pero su amor era tan fuerte que nunca más volvió a besarlo. Gracias a esta renuncia, Bundemia conservó la existencia y existirá para siempre, visible e intocable, como la estrella *duala* (otro de sus nombres) en lo alto del cielo. Dafira desposó más tarde a Sumedián, el Segundo Guerrero, inferior en belleza, al que de noche salían escamas y plumas y que le dio mil hijos, los cuales se perdieron en el bosque bajo la forma de mil animales diferentes. Desde entonces, las mujeres tabaru saben que los hombres son a ratos bellos y a ratos *catapís,* que unas veces hablan y otras veces

rugen; y saben que si encuentran alguna vez a Bundemia inmóvil en medio de la selva, deben pararse a mirarlo para no olvidar qué clase de renuncia es el matrimonio, pero que no pueden besarlo sin *hacerlo desaparecer* y sin que el mundo tabaru, por tanto, se sumerja de nuevo, como *in illo tempore,* en el seno de la naturaleza, donde todas las criaturas son comestibles por igual.

La renuncia de Dafira convierte a Bundemia en una imagen o en una estatua o, si se prefiere, en una idea (en un «arquetipo» cuya existencia permite a los hombres ceder a la naturaleza manteniendo, al mismo tiempo, las distancias con respecto a ella). En Grecia un célebre mito describe con la misma lógica, pero a la inversa, el camino por el cual una de las formas del hambre transforma una «maravilla» (*mirabilia,* una cosa digna de ser mirada o pensada o adorada) en un instrumento de reproducción de la vida natural. Pigmalión, rey de Chipre y escultor, cincela una efigie de Afrodita y, al contemplarla frente a sí, queda cautivado por la belleza, no de la estatua, sino de la mujer que la parasita. Por un error óptico inscrito en la condición mixta del hombre y laboriosamente combatido a través de toda una serie de disciplinas culturales, Pigmalión ve (aquí) un concreto particular donde debería ver (allí) un concreto universal. El alimento elaborado vuelve al cuerpo del que ha salido para cerrar viciosamente el circuito infernal del deseo y del hambre; pero lo que es obra de las manos *(poieté)* es del «mundo» y no del cuerpo y no puede volver a él tal como el niño –que es la verdadera fuente, y no la tecnología o las mercancías, de toda renovación mundana– no puede volver al seno materno después de nacer. Un hombre no puede casarse con una estatua no porque esté hecha de piedra o de hierro, sino porque una estatua –toda estatua–, como la belleza recia de Bundemia, es *propiedad pública* y esto independientemente de quién la haya creado, quién la haya pagado o cuantos ojos puedan solazarse en su contemplación. Pero Pigmalión, en lugar de renunciar a ella proponiéndola a la admiración pública, se entrega a una forma de *hybris:* quiere privatizarla, reapropiársela, devolverla al cuerpo en cuyo trabajo cobró forma, como si la pérdida de energía asociada al esfuerzo debiese ser siempre compensada –como en el ámbito animal– por el resultado mis-

mo de ese esfuerzo. Pigmalión, pues, llora encendido de deseo, suspira como Tántalo en el infierno ante las manzanas que no puede comerse, suplica a los dioses una satisfacción a su insensata acucia. Como es sabido, finalmente Afrodita se compadece de los padecimientos del rey de Chipre y da vida a la estatua, que se convierte en Galatea. Pigmalión, así, se casa (o «se come») a Galatea y de esta unión, en un milagro muy hegeliano que demuestra que toda identidad engendra una diferencia, nace Pafo (que luego fundará la ciudad del mismo nombre).

De este mismo «error óptico» (confundir un monumento con un alimento) nos habla ese que podemos considerar el mito fundacional de la pintura occidental. Un relato transmitido por Plinio el Viejo y por Plutarco nos cuenta, en efecto, que el pintor Zeuxis (siglo V a.C.), picado en su orgullo por el éxito de su rival Polignoto, representó en un fresco un racimo de uvas tan *realista,* tan jugoso y verdihambre, que los pájaros descendían en bandadas a picotearlo. El genio pictórico de Zeuxis se vio recompensado así del modo más paradójico con la desaparición de la obra misma, pues para evitar el asalto de las aves hubo que cubrir el fresco con unas cortinas. Las uvas eran hasta tal punto *uvas,* el cuadro era tan realista que, en virtud de su propio realismo, devino *invisible*. La anécdota define el género pictórico por su capacidad de representación (esa «mímesis» que Platón tanto denuesta en sus diálogos) y emplea una hipérbole para encarecer la maestría «mimética» de Zeuxis, pero es esta hipérbole, y no la representación, la que *a contrario* revela la naturaleza de lo que hemos venido llamando «arte» mientras ha durado el neolítico. La contemplación de un cuadro o de una estatua, en efecto, presupone la conciencia inmanente de una trascendencia cultural; sólo es posible a partir de un ejercicio de implícita renuncia, de una suerte de «contrato ascético» en virtud del cual *unas uvas* se hacen de pronto visibles precisamente porque hemos renunciado a comérnoslas. Porque *hemos decidido que existan*. Si el arte es «re-presentación» es justamente porque las cosas sólo existen para la mirada cuando se presentan por segunda vez, *cuando vuelven a presentarse* allí *(allí)* donde no podemos comérnoslas. Las uvas de Zeuxis estaban tan bien pintadas que los pájaros *no las veían*. La condición misma de posibilidad del arte como «arte de lo visible» es que la re-

presentación no nos *engañe,* que el espectador *no se deje engañar,* que no confunda la (propia) supervivencia con la existencia (del objeto). Un mundo en el que la imagen engañase, en el que el espectador se dejase engañar por las imágenes, no sería en absoluto un mundo de artistas superiores; sería, al contrario, un mundo ciego en el que los espectadores serían tratados, y se comportarían, *como pájaros*.

Los pájaros miran con el pico; los hombres están siempre expuestos a comérselo todo con la mirada. La decisión primera, la decisiva, la que traza una divisoria propiamente antropológica, es esa tomada de algún modo ya siempre de antemano, pero que hay que restablecer en todo momento, que obliga a escoger ininterrumpidamente entre comer y no comer. Esta necesidad de salvar ciertas cosas de nuestro monstruoso apetito, de poner a cubierto ciertos objetos cuidadosamente seleccionados, *de alejar ciertas criaturas de nuestra boca* (a través de diversas formas de memoria: religiosa, artística, política) tiene que ver muy banalmente con el hecho de que la existencia del hombre está dominada al mismo tiempo por el circuito infernal del hambre y por la linealidad trascendente de una mirada que, como revela la famosa narración del Génesis, hay siempre que arrancar de ahí. Adán y Eva, en efecto, son castigados por comer… a no poder ya dejar de comer, a seguir comiendo para aplazar una muerte que no podrán evitar. El «morir moriréis» de Dios integra toda una serie de penas asociadas: la muerte, por supuesto, la necesidad del trabajo renovado, el dolor de la reproducción, el hambre sin reposo, pero también *la vergüenza de mirarse*. Nuestros primeros padres, recordamos, bajan los ojos al ver su desnudez recíproca y los bajan porque, en este nuevo imperio del hambre, todo se ha vuelto comestible. La vergüenza es la conciencia reprimida del canibalismo, el horror de experimentar el propio cuerpo –y el del otro– como *comida*. El sujeto resultante de esta ruptura no puede ya mirar con calma y con alegría, despreocupada o desinteresadamente; no puede mirar sin que el objeto de su mirada se convierta en un objeto de consumo; y no puede ser mirado sin que la mirada del otro le convierta, a su vez, en un objeto de consumo. De algún modo, si antes del pecado original, en la idílica vida del Paraíso, estaba prohibido comer, el resultado de este pecado (la consecuencia de haber comido) es un mundo en el que *está prohibido mirar*.

Pero –precisamente– *hay que prohibirlo*.

Los mitos tienen la ventaja de que narran como *crónica* lo que en realidad es una estructura sincrónica inenarrable. Introducen cortes y discontinuidades allí donde el trabajo (en sentido hesíodico) ni ha empezado ni acabará nunca. Sabemos que no ha habido jamás un estado o un «lugar» en el que, precisamente porque todavía no había que comer(se), se podía mirar (podíamos mirarnos) tranquilamente. Pero sabemos también que sólo podemos concebir esos cortes (incluso mitológicamente) porque la estructura de la prohibición es al mismo tiempo su insustituible condición de posibilidad; porque –es decir– el hambre crónica es *sincrónica* con la mirada. El propio Génesis no puede dejar de confesar sin quererlo hasta qué punto el Edén no es más que una especie de archianimalidad maciza, en relación a la cual, tras el pecado, el hombre –como consecuencia del mismo– inaugura una animalidad desgraciada, una animalidad extraña, absurda, que *puede mirar lo que quiere comerse,* que puede contemplar su presa, que puede *comer también con los ojos*. No hubo jamás un recinto de miradas despejadas y puras: Adán y Eva comieron y «entonces se les abrieron a entrambos los ojos». Ver es el resultado de comer. Que esté prohibido mirar (mirarse), que sea tan incómodo, tan angustioso, mirar (mirarse), quiere decir justamente que tenemos abiertos los ojos y que los tenemos abiertos sobre un mundo que, en virtud de esta apertura, se vuelve todo él, de arriba abajo, *comestible,* pero en el que esta apertura, al mismo tiempo, nos permite decidir si queremos comérnoslo todo o no. En el que la misma mirada que parece solamente prolongar el hambre se representa objetos que no quiere –que no puede– comerse. Hay dos formas, pues, de proteger los objetos: bajar la cabeza para no verlos o mirarlos *allí* donde no alcanzamos a comérnoslos.

Si la vergüenza de mirar es inseparable de la necesidad de comer (de comerse), hay una cierta desvergüenza que se yergue, fáustica y casi blasfema, contra el hambre: el hombre. Mientras todos bajan la cabeza, horrorizados de la comestibilidad de los objetos, dos personas –en medio de la multitud– levantan los ojos y se sostienen la mirada: es que van a matarse… o es que se aman. Los amantes, en efecto, suspenden sacrílegamente las consecuencias del pecado (de haber comido) de Adán y

Eva; se enderezan los ojos el uno hacia el otro y se miran *como si no pudieran comerse*. Se tratan recíprocamente como objetos fuera de este mundo, como «maravillas» *(mirabilia)* públicas –en el pequeño recinto que ellos constituyen– revestidas de tanta existencia, y tan redonda, que nada, uno frente al otro, puede amenazarlos. En lugar de cubrirse, como Adán y Eva, porque están desnudos, se desnudan porque no tienen vergüenza: el amor hace estallar el escándalo teológico –antropológico–, entre el milagro y la ciencia ficción, de una vida que no acepta el castigo de Dios. Pero el amor –ay–, el amor que se alimenta del aire, el amor que mira por encima de una mesa llena de viandas despreciadas, se rompe los ojos contra la carne. Tiene que escoger, y no puede separar, lo visible de lo comestible. Quiere comerse lo que sólo puede mirar y quiere seguir mirando lo que necesita comerse. Quiere estar Dentro y Fuera al mismo tiempo, ser Uno y el Otro, tener Aquí y Allí al amado. Quiere mirar también con la boca, que es primitiva, ciega, ejecutiva, privada. El amor se vuelve loco entre estas dos distancias antinómicas; se acalora y se exalta y llora dividido como está entre alejar demasiado y acercar demasiado el objeto: la existencia es *demasiado lejos* para los labios; el abrazo es *demasiado cerca* para la existencia. Y este deseo de conservar (allí) un objeto que no podemos dejar de abordar (aquí) como sujetos se traduce en la angustia de estar castigados por no aceptar el castigo, en ese dolor igual de infinito pero más punzante que el hambre que hace dos mil años Lucrecio describió de una vez para siempre en el libro IV de *De rerum natura:*

> Pues comida y bebida son absorbidos dentro del cuerpo, y como pueden ocupar en él lugares fijos, se hace fácil saciar el deseo de agua y de pan. Pero de la cara de un hombre y de una bella tez nada penetra en nosotros que podamos gozar, fuera de tenues imágenes, que la mísera esperanza trata a menudo de arrebatar del aire.

Se trata del mismo dolor que otro poeta, Luis Aldana, expresa en un estremecedor soneto hacia 1560:

> ¿Cuál es la causa, mi Damón, que estando
> en la lucha de amor juntos trabados

con lenguas, brazos, pies y encadenados
cual vid que entre el jazmín se va enredando
y que el vital aliento ambos tomando
en nuestros labios de chupar cansados
en medio a tanto bien somos forzados
llorar y suspirar de cuando en cuando?

La aventura de ese primate que va rellenando poco a poco su caja craneal vacía, que se pone de pie, que aprende a usar las manos liberando así la boca para el lenguaje, se ve coronada, después de cientos de miles de años, por ese ojo –ese agujero en la malla– que puede mirar las estrellas. Esta insospechada grieta por la que van a entrar avenidas de luz es inseparable, naturalmente, de la historia en la que se abrió; y desde *entonces,* desde el hombre llamado de Cromagnon (el Adán de la ciencia), la mirada está atrapada sin remedio, enredada en las ganas de comer. El hombre primero agarró con los dientes, después con las manos, después con los ojos, como lo demuestra la experiencia extrema del hambre entre los humanos, la guerra, feroz activadora de la invención, cuya tecnología permite hoy a una mirada extensible casi hasta el infinito «comerse» un país, a diez mil kilómetros de distancia, a través de una ventana. Enredada en las ganas de comer, la mirada puede apetecer incluso las estrellas.

> Pienso en esas estrellas que uno ve en lo alto por la noche –dice el imperialista Cecil Rhodes, asomado quizás al balcón de su palacio–, esos vastos mundos que nunca podremos alcanzar. Anexaría los planetas si pudiera; a menudo pienso en eso. Me pone triste verlos tan claros y sin embargo tan lejanos.

Las cosas claras lo son porque están lejos, más allá de la punta de los dedos; y esta visión del cielo estrellado, réplica, parodia e inversión de la última página de la *Crítica de la Razón Práctica* de Kant, prueba que hay una desvergüenza del hambre, contraria al mismo tiempo a la del amor y a la de la moral, a la que hay que seguir prohibiendo levantar la mirada –para proteger las cosas lejanas y claras– porque cada vez que la levanta caen por tierra, como fichas de dominó, mil existencias erguidas, visibles y duras.

Pero mirar las estrellas significa también mirar las cosas *desde* las estrellas, *antes* o independientemente de la historia del hambre en la que se ha formado la monstruosidad del ojo. Existe, en efecto, un recinto de miradas despejadas y puras, un espacio sincrónico con el hambre crónica en la que podemos ver las cosas tal como eran (tal como son *en todo momento*) antes del pecado y de la comestibilidad general de los objetos que el pecado (de haber comido) introduce en nuestro mundo introduciéndonos en él. Podemos escoger la desvergüenza de comer si no sabemos mantener cabizbaja la mirada; o podemos alzarla con descaro, más allá de la punta de los dedos, donde el mundo es de *propiedad pública,* y escoger la desvergüenza de la astronomía, de las estatuas, de las uvas pintadas, de los poemas de Lucrecio o de Aldana (o de la filosofía, para la que las ideas, no lo olvidemos, son «imágenes», *eidos*). El hombre vive por igual –y así lo decide a cada momento– antes y después del castigo de Dios. El arte es, sobre todo, la mirada liberada, al mismo tiempo, del hambre y de la vergüenza –porque libera bajo las estrellas objetos que sólo *los pájaros,* engañados, pueden desear comerse.

De gustibus non disputandum est, sobre «gustos» no hay nada escrito. Pero sobre el «gusto» sí. El «gusto», en efecto, es uno de los conceptos centrales, contrapunto y complemento de la Razón Universal, a partir del cual la Ilustración define un *lugar común,* una especie de «plaza pública», todas cuyas variantes y transformaciones se inscriben sobre el fondo de un mundo compartido. Entre los más grandes se ocuparon del «gusto» Voltaire, Montesquieu y sobre todo Kant, el cual trata de fundamentar ahí, más allá de la legitimidad de una estética, la condición misma de un «contrato social» entre los hombres, con independencia de las diferencias (de formación, de clase, de fortuna) que los separan. ¿Por qué el gusto? De entre todos los sentidos, lo sabemos, el gusto es el más *interno,* el más privado, el más «egoísta», aquel que aborda las cosas bajo la forma de una aprobación o un rechazo *absolutos,* al margen de toda discusión («me gusta», «no me gusta»), y aquel que proporciona al sujeto una percepción enteramente particular de sí mismo. El gusto no puede guardar las distancias, en él las cosas nos afectan *directamente* y por eso se inscribe, de lo interior a lo exterior, al

otro extremo de la «vista». Pero en un mundo en el que *hay* (ahí) *propiedades públicas;* en el que, aparte de «víveres», hay también «enseres», objetos erguidos ante los ojos bajo la forma de «representaciones», el gusto asegura que lo que la Razón mira desde las estrellas, el hombre lo pueda mirar desde *su* boca; que se pueda tener una percepción individual de ese objeto público que el gusto no desgasta (y que sigue, por tanto, *allí* donde todos pueden verlo); garantiza, en definitiva, una especie de interiorización del universo, el cual se localiza al mismo tiempo *fuera* y en *nuestra* lengua, en *el* mundo y en *nuestro* paladar. Esta capacidad común a todos los humanos (la de producir «universales sin concepto» a partir de la sensibilidad) es lo que Kant llama «juicio»: el milagro banal –pues constituye la imposible, imprevisible, diferencia *humana*– en virtud del cual la «existencia» puede acercarse a nosotros (hasta *afectarnos*) sin desaparecer; en virtud del cual puede entrar en nuestro cuerpo sin borrar las distancias. El juicio, esta sinergia del gusto y de la vista, constituye una ecología espontánea de la existencia general: mantiene en pie (y fortalece) el «mundo» del que se alimenta.

Con una simplicidad que ninguna pedantería ha superado, en su *Essai sur le goût* de 1754, Montesquieu nos recuerda la doble dirección del gusto: «Cuando experimentamos placer en ver una cosa que nos es útil, decimos que es buena; cuando experimentamos placer en verla, sin que nos proporcione ninguna utilidad, la llamamos bella». El castellano tiene la ventaja sobre el francés de poseer un verbo para los monumentos y otro para los alimentos; así nosotros diríamos que las cosas útiles *están* buenas, como se dice de una manzana o de un pastel, y lo son en la medida en que fungen como puros reproductores de la vida. De las cosas inútiles decimos, en cambio, que *son* bellas (o feas), como de una greca o una flor, y lo son porque no sirven para producir vida sino «mundo». En este sentido, la necesidad para Kant de escribir una *Crítica de la razón práctica* y también una *Crítica del juicio* (que originalmente iba a llamarse *Crítica del gusto*) viene justificada de algún modo por este paralelismo entre dos heteronomías interdependientes: si la moral exige tratar al sujeto como un fin en sí mismo, el juicio presupone igualmente la necesidad de abordar el objeto como un fin en sí mismo, y no como un medio. La mirada desinteresada (desvergonzada) sólo está interesa-

da en la existencia (del objeto). Tratar a un hombre como un «medio», lo sabemos, significa ponerlo fuera de la humanidad (lo que es moralmente injustificable); tratar un objeto como un «medio» es ponerlo fuera del «mundo» (como hay que hacer, a partir del pecado, víctimas del hambre, con los animales, las frutas y las herramientas). Pero esto que llamamos «mundo», para oponerlo al mismo tiempo a la razón y a la vida; este «mundo» que aprehendemos en el roce del gusto y de la mirada; esta ecología espontánea de las existencias particulares es mucho más que una fuente de placer: es la condición misma de un «espacio público» (de una *propiedad pública*) en el que los hombres, alrededor de las «maravillas», puedan establecer relaciones desinteresadas y conservar al mismo tiempo la *memoria* de las mismas. El acuerdo es siempre originario en relación a los desacuerdos adventicios o superpuestos que después hay que deconstruir, y viene dado, no por la capacidad de razonar ni por la mano invisible que concilia presuntamente los intereses contrapuestos, sino por la posibilidad de «gustar» un mundo compartido. La conservación del «mundo» y, con él, el establecimiento de una verdadera ciudadanía política depende menos de la fuerza racional de los argumentos o de la persuasión de las máximas morales que *de nuestra manera de mirar las cosas*. Que ya no vivimos en el neolítico, que ya no vivimos –aún menos– en la Ilustración, lo demuestra el hecho de que la palabra «publicidad», eje conceptual de la ruptura con el Ancien Régime y condición del redescubrimiento ilustrado de la política, ya sólo evoca en nosotros el flujo reverberante de imágenes propuestas al apetito, concebidas para saciar y aumentar el hambre, instaladas –como su máscara y su vehículo– en el circuito infinito, privado e inmanente de la vida.

Porque nuestra forma de mirar no depende sólo del castigo de Dios. Tenemos que escoger ininterrumpidamente entre comer o no comer, entre la desvergüenza de la comestibilidad y la del juicio, entre el descaro de Rhodes y el de Tales, entre el de los banqueros y el de los pintores; y tenemos que escoger en unas condiciones que sólo muy poco tienen que ver con el pecado de Adán. Las relaciones de producción e intercambio de mercancías que llamamos capitalismo, globalizadas menos en virtud de su expansión territorial –ya completa desde hace al menos un siglo– que de su intensión «mundana», constituye una agresión sin precedentes al «gusto» de los hombres. La mercantilización de to-

das las existencias, unida a la aceleración tecnológica de la renovación de las mercancías en un espacio inalcanzable para la política, determina que *todos* los objetos, no menos que los hombres, inscriban su presencia –por decirlo con Montesquieu– en el placer biológico de la «pura utilidad»; que las cosas, al mismo tiempo que los hombres, sean tratadas –si seguimos ahora a Kant– como «medios» de la desnuda reproducción de la vida, fuera por tanto del «mundo» y de sus relaciones cincun-spectas. El «gusto», sin «representaciones» independientes y exteriores, se disuelve en la obscuridad de los «gustos», sobre los que no hay nada que escribir ni nada que pensar ni nada que discutir («me gusta», «no me gusta») y en relación a los cuales lo que está en juego no es el desacuerdo sino la *hegemonía;* se encierra en el interior de la boca, como garra privada de satisfacciones particulares, en un mundo sumergido en el que incluso las ventanas, los telescopios, las pantallas y las lupas *tienen dientes*.

El proceso de privatización del agua, de la luz, de las semillas, es un proceso de liberación (o liberalización) del hambre. El capitalismo es el hambre sin vergüenza. Pero liberar el hambre es privatizar también la mirada, convertir la condición de toda *propiedad pública* en un instrumento de reproducción privada de la vida. Entre ver y comer ya casi no hay diferencia. ¿Cuántas veces tuvimos que «comernos» la destrucción de las Torres Gemelas? Repetimos las imágenes como repetimos de postre: sólo *repetimos,* en efecto, aquello que no compartimos, que no podemos compartir, para compensar en la sucesión inmanente (del paladar) lo que nos ha sido expropiado de la trascendencia convergente (de la mirada). Pero esto es muy grave. Ninguna ética, ninguna política puede resistir esta agresión del «gusto». Sin «maravillas» (*mirabilia,* cosas dignas de ser miradas, lentas, quietas ante los ojos) no hay verdadera «publicidad» y, por lo tanto, nada que conocer ni nada que respetar. Sin estatuas –podríamos decir– los hombres se destruyen *por propio gusto*. Comer o no comer. Tenemos que repartir mejor el aluvión de uvas de las tierras del planeta (para que dejar de comer no sea una imposición) y tenemos, al mismo tiempo, que volver a *pintarlas,* las uvas, aunque sea cuadradas, para que no podamos comérnoslas y, mediante esta renuncia o «contrato ascético», con la mirada despejada y pura, dejemos de ser engañados como se dejaron engañar los pájaros de Zeuxis.

La idelogía de la globalización
(reflexiones sobre el hambre)

1. Antes de analizar la constelación de conceptos legitimadores que acompañan a la globalización, conviene preguntarse si el concepto de globalización no es ya ideológico, si no se legitima de algún modo a sí mismo, incluso entre aquellos que lo combaten o critican. Aceptando una definición ontológica de la ideología («la representación necesariamente imaginaria de las propias condiciones de existencia»), como un conjunto de «evidencias» de cuya construcción el sujeto no es consciente y que se imponen a la percepción espontánea, podemos concluir que en alguna medida es así. En su libro *El materialismo,* Carlos Fernández Liria insiste en desenmascarar el comportamiento «hegeliano» de la elaboración espontánea de nuestras representaciones (psicológicas y sociales), hasta el punto de que la dificultad de escapar a Hegel estribaría en el rigor con el que su obra sistematiza, no el curso de la Razón, sino los automatismos de la ideología. Cada vez que no «pensamos», cada vez que no definimos bien un concepto, cada vez que –por así decirlo– nos «dejamos llevar» por el lenguaje, recaemos en Hegel sin saberlo. Una de las características comunes a las representaciones ideológicas y al sistema hegeliano es ésta su potencia de autolegitimación y *naturalización* de los fenómenos. La globalización, en este sentido, convoca dos representaciones de clara raigambre hegeliana: novedad e inevitabilidad. Desde la izquierda y desde la derecha («Todo es nuevo, nuevo, nuevo», exclama Blair en 1997) se subraya la radical novedad del mun-

do globalizado, para cuyo juicio apenas si encontraríamos parámetros de análisis en la historia anterior de la humanidad. El concepto de «novedad» está inscrito, como la espuma en la corriente, en el progreso hegeliano de la Razón; aparte algunos coágulos del Espíritu (las sociedades orientales o los Alpes), cada figura de la Historia transporta una forma inédita y superior irreductible a todas las que le han precedido y de las que ella procede. Novedad, en cualquier caso, es una de las ilusiones «modernas» por antonomasia, indisociable de la idea ilustrada de un progreso lineal e ilimitado y refrendada por la ininterrumpida renovación de las mercancías en la esfera social del consumo, donde Occidente aquilata sus percepciones. En cuanto a inevitabilidad, no hemos dejado de oír a nuestros gobernantes, desde Aznar a Clinton, responder a los detractores de la globalización que ésta es «inevitable», con la satisfacción inconsciente de quien cree haber encontrado un eslogan publicitario convincente para un producto más bien dudoso. «Todo lo racional es real; todo lo real es racional», es la solución de Hegel a las aporías de la teodicea, solución que encaja muy bien en la atávica espontaneidad neurótica o neurasténica mediante la cual los hombres han tratado siempre de ordenar retrospectivamente la contingencia, pero que es sobre todo la normalidad misma de una sociedad «moderna» en la que la victoria racional sobre la Naturaleza es inseparable de un proceso social tan complejo o tan autónomo que los hombres ya no pueden controlar. Hay que adaptarse a lo inevitable, se nos dice, pero el concepto mismo de adaptación, por contagio biologicista, es hasta tal punto percibido como positivo, que el esfuerzo mismo, la tensión, el dolor de la adaptación, iluminan favorablemente el medio, por muy terrible que sea. Si se abunda en el carácter inevitable de la globalización no es solamente para impedir que nos la representemos como «evitable» sino, sobre todo, para que la aceptemos como «razonable» (y el rechazo de la muerte por parte de los occidentales, nuestra ilusión de inmortalidad, está sin duda asentada en nuestra incapacidad para imaginar algo que sea al mismo tiempo inevitable y malo, absurdo, irracional).

2. En este marco hegeliano de percepción, encontramos cuatro posibles definiciones de «globalización»:

– Semiótica: «Podemos concebir la globalización como un mecanismo que ensancha, intensifica y acelera la interconexión mundial en todos los aspectos de la vida social contemporánea, del cultural al criminal, del financiero al espiritual» (David Held).
– Tecnológica: la globalización –como en el análisis de Manuel Castell– se asociaría a la revolución de la tecnología, cuya «autonomía» habría transformado por completo el mundo del trabajo, orientado ahora a la producción de «servicios» y «conocimientos».
– Económica: asociada a la doctrina del «neoliberalismo», la globalización se identificaría con la desregularización e hipertrofia del capital financiero y la privatización del sector público.
– Política: el marco de las decisiones políticas habría dejado de pivotar sobre el Estado-nación para tomar cuerpo en toda una serie de instituciones internacionales o transversales a la soberanía nacional (ONU, FMI, OMC, etcétera).

Estas cuatro definiciones son relativizables; celebradas o rechazadas, llaman la atención sobre aspectos superficiales, subsidiarios o ilusorios. En cualquier caso, no describen ningún mundo radicalmente nuevo. La «interconexión» cultural, condición o –mejor– efecto colateral del intercambio generalizado de mercancías, se ha hecho en circuntancias tales que va acompañada de movimientos de reflujo o contracción en términos de identidad étnica y religiosa (se puede hablar de un fenómeno de etnificación general de la resistencia social) y además es inseparable de toda una serie de barreras, a veces muy agresivas, al libre desplazamiento de poblaciones. El cambio tecnológico, con su decisiva transformación de las comunicaciones y el régimen laboral, no parece más importante que otros impulsos históricos anteriores (telégrafo, teléfono, motor de combustión, por no hablar de los viajes aéreos); y delata su falta de autonomía apenas se repara en el carácter sectorial de su desarrollo (se avanza más en el sector militar que en el civil, más en el informático que en el farmacéutico, más en la medicina comercial –dietas o antidepresivos– que en la humanitaria). En cuanto al predominio del capital financiero, es un fenómeno recurrente –según nos cuenta Arrighi– desde la Baja Edad Media y marca-

ría más bien «la transición de un régimen de acumulación a escala mundial a otro»; lo que no nos debe hacer olvidar, por lo demás, que el peso del trabajo industrial no sólo no ha disminuido en los últimos veinte años sino que ha recuperado, a nivel planetario, rasgos antropológicos dantescos propios de la primera mitad del siglo XIX. Finalmente, la ilusión de una soberanía trasnacional encarnada en instituciones y acuerdos internacionales, por encima del Estado-nación y sus conflictos westfalianos, se desmiente después del 11-S (y sobre todo de la invasión de Iraq) sin necesidad de recurrir a la denuncia de la subordinación tradicional de la ONU, el FMI o la OMC a los intereses estadounidenses. En definitiva, la mayor integración de la economía mundial y la pérdida desigual de soberanía por parte de algunos Estados (no por casualidad los históricamente dependientes o colonizados) no debe hacer olvidar que los cambios introducidos por la llamada globalización tienen que ver, como recuerda Hobsbawm, con el alcance y el dominio, pero no con un cambio de paradigma de la estructura socio-económica. «Globalización» es, de algún modo, un eufemismo, con la importancia que sabemos tiene, para la conciencia de nuestra relaciones *en* el mundo, esa sinonimia púdica que consiste en sustituir un nombre por otro, en no llamar a las cosas por su nombre, sino con el nombre de una cosa más blanda, más delicada, más intocable, quizá mejor, pero en cualquier caso inexistente.

Hay una quinta definición de la globalización que recoge todos las «novedades» enunciadas en las anteriores pero anclándolas en el suelo. Dice así:

> El capitalismo no puede existir si no es revolucionando de continuo los instrumentos de producción, las relaciones de producción y, consiguientemente, la totalidad de las relaciones sociales. Las clases productivas anteriores tenían, por el contrario, como primera condición de su existencia el mantenimiento, sin variaciones, del viejo sistema de producción. La incesante transformación a fondo de la producción, la ininterrumpida conmoción de todo el sistema social, la inseguridad y el movimiento perpetuos son precisamente los rasgos característicos del capitalismo. Todas las relaciones rígidas y enmohecidas, con su acompañamiento de ideas y concepciones de venerable tradición, quedaron disueltas y las recién constituidas enveje-

> cen antes de adquirir consistencia. Todo cuanto era estamental y estable se esfuma; todo lo santo es profanado y los hombres se ven finalmente forzados a contemplar con prosaica frialdad su posición en la vida y sus relaciones interpersonales. La necesidad de colocar sus productos en mercados cada vez más amplios empuja al capitalismo a los más apartados rincones del planeta. En todas partes tiene que afincarse, echar raíces y establecer relaciones. Mediante la explotación del mercado mundial, el capitalismo ha imprimido un carácter global a la producción y al consumo de todos los países. Muy a pesar de los reaccionarios, ha privado a la economía de su base nacional […]. Los viejos poderes locales y nacionales y el aislamiento económico dejan paso a un comercio universal y a una universal interdependencia de las naciones. Y cuanto acontece en el plano de la producción material, resulta también aplicable a la cultural. Los productos culturales de las diferentes naciones se convierten en bien común. La estrechez y cortedad de miras nacionales se van haciendo imposibles con el tiempo y, a partir de las diferentes culturas nacionales y locales, se va configurando una cultura universal.

No obstante las pequeñas modificaciones con las que he querido disfrazar marcas de época, el texto se reconoce enseguida: son Marx y Engels en 1848, en el primer capítulo del *Manifiesto Comunista,* un panfleto que la mayor parte de los antiglobalizadores repetimos sin saberlo, creyendo que nuestras denuncias son tan nuevas como nuevo creemos el mundo globalizado que combatimos.

3. Es el capitalismo o la «globalización capitalista» y no un concepto aparentemente neutro y virtualmente positivo lo que está en juego, tal como nos recuerda Alex Callinicos en sus «Nueve tesis anticapitalistas». Y por mucho que haya que atender a los cambios cualitativos que la acumulación y la extensión introducen, es necesario no perder de vista la continuidad estructural e ideológica de un sistema económico que sigue siendo esencialmente el mismo desde hace al menos dos siglos. Por lo demás, ya lo veremos, esos cambios «cualitativos» en algún sentido vienen menos a introducir en el mundo figuras nuevas que a restablecer algunas tan antiguas, hasta tal punto premo-

dernas, que hemos olvidado ya –tan frágil es nuestra memoria– su existencia.

En todo caso, esta continuidad, como suele ocurrir, es tanto más clara cuanto más nos desplazamos a la derecha. Son precisamente aquellos que gobiernan nuestro mundo, aquellos que imprimen a la globalización capitalista su ritmo y su eficacia desde la cúspide del poder, los que menos se dejan engañar por la «novedad» del proceso. Así, por ejemplo, el famoso «Proyecto para un Nuevo Siglo Americano» de 1997, firmado –entre otros– por Rumsfeld, Cheney, Perle y Wolfowitz, formulaba con palmario clasicismo la base ideológica de la «globalización»: «El concepto de «libre comercio» surgió como un principio moral aun antes de convertirse en un pilar de la ciencia económica. Si uno puede hacer algo que otros valoran, uno debe poder vendérselo a éstos. Si otros hacen algo que uno valora, uno debe poder comprarlo. Esta es la verdadera libertad, la libertad de una persona –o una nación– de ganarse la vida». Esta cita es tan rica en ideología, está tan penetrada de falsas conclusiones, es tan complejamente necia, que haría falta todo un libro para desplegar todas sus amenazas; pero lo que aquí nos importa señalar es que podría tratarse perfectamente de una cita… ¡del siglo XIX! De hecho, en el segundo capítulo del *Manifiesto,* Marx y Engels –que aún no han descubierto la ley del valor– ya responden a este tipo de pretensiones pseudo-ilustradas:

> Por libertad se entiende, en el marco de las relaciones de producción capitalistas, el libre comercio, la libertad de comprar y vender. Pero desaparecido el tráfico interesado, desaparece asimismo la libertad de traficar. La fraseología acerca de la libertad de circulación de las mercancías, así como las restantes loas retóricas de nuestra burguesía, tan sólo tienen sentido con respecto al tráfico sujeto a trabas y al burgués sojuzgado, pero no respecto de la supresión comunista de este tráfico interesado, de las relaciones de producción capitalistas y de los capitalistas mismos.

Naturalmente las objeciones de Marx y Engels al «libre comercio» no son filosóficas; se trata más bien de denunciar que ni ese comercio es «libre» ni es compatible con la libertad –apenas con la vida– de la mayor parte de la población mundial: «En la

sociedad capitalista, el trabajo vivo del hombre es meramente un medio para acrecentar el trabajo acumulado. En la sociedad capitalista, el capital goza de autonomía y personalidad mientras que el individuo activo vive en la coerción y la impersonalidad».

> Os aterráis de que queramos suprimir la propiedad privada como si no fuese una realidad que en la sociedad actual, la vuestra, se ha suprimido la propiedad privada para el noventa por ciento de sus miembros. La propiedad que existe se basa precisamente en su no existencia para ese noventa por ciento. Lo que nos reprocháis, pues, es querer suprimir una propiedad que tiene como condición necesaria la carencia de propiedad de la aplastante mayoría de la sociedad. Nos reprocháis, en una palabra, el querer suprimir vuestra propiedad.

Y Marx y Engels aclaran inmediatamente sus intenciones: «En efecto, es eso lo que pretendemos».

La libertad de comprar y vender, tan encarecida por mister Peel y por Bush, depende de la libertad política y militar –como se nos recuerda en *El capital*– para «imponer cuando haga falta la ley de la oferta y la demanda a punta de bayoneta». Es decir, que esa distribución antikantiana de la «propiedad», es inseparable de la guerra en su versión imperialista (como analizaron Lenin, Rosa Luxemburgo o Bujarin). Tampoco eso se les escapa a los ideológos de nuestra novedosísima «globalización». Así Zbigniew Brzezinski, secretario de Estado de Carter y artífice del concienzudo plan para infligir a la URRSS su propio Vietnam en el Afganistán de los 80, escribía en 1997 sin demasiados tapujos ni eufemismos:

> El fracaso de su rival, dejó a Estados Unidos en una posición excepcional. Se convirtió simultáneamente en la primera y única potencia global. Y la supremacía global de América recuerda aún, en algunos aspectos, imperios anteriores […]. Estos imperios basaban su poder en una jerarquía de vasallos, tributarios, protectorados y colonias, y a quienes estaban en el exterior generalmente se los veía como bárbaros. Hasta cierto punto, esta terminología anacrónica no es totalmente inadecuada si pensamos en algunos estados que actualmente se encuentran en la órbita americana.

Por su parte, Robert Kagan, firmante también y probablemente redactor del Proyecto para un Nuevo Siglo Americano, autor de algunos de los discursos de la administración Bush e inspirador teórico del régimen, escribe en un libro espeluznante publicado en el año 2003 y redactado durante la invasión de Iraq: EEUU debe seguir «ejerciendo su poder en un mundo anárquico y hobbesiano en el que el derecho y los usos internacionales han dejado de merecer confianza y donde la verdadera seguridad, la defensa y el fomento de un orden liberal (léase la «libertad de vender y comprar») siguen dependiendo de la posesión y uso del poderío militar». Capitalismo globalizado, es decir: libre comercio y violencia armada, como en el siglo XIX, pero en un mundo *mucho más pequeño,* en el que la superioridad armamentística de uno de los actores imperialistas ejerce un chantaje ininterrumpido sobre la así llamada «comunidad internacional», al tiempo que –y ésta sí es una novedad– amenaza no sólo estados y vidas individuales, sino la existencia misma del planeta.

4. La libertad de «comprar y vender» es, pues, inseparable de la depauperización y la guerra, como sus medios estructurales; y por primera vez, también, del deterioro irreparable de ese límite, de esa condición sin la cual ningún modo de producción es posible: la vida misma. Es decir, la globalización capitalista es un fenómeno de «hambre» global, general, sin fronteras, para el que hasta los obstáculos mismos se vuelven comestibles. A principios de siglo, en otro periodo de transformaciones tecnológicas –inauguradas por el telégrafo y el ferrocarril, a los que habían seguido la luz eléctrica, el teléfono y el motor de combustión– Rafael Barrett veía, como Marx, pero en una pincelada, esta relación entre «globalización» y «hambre»: «Este miserable que pasa a vuestro lado vestido de harapos, ha sabido esta mañana lo que ocurrió ayer en Corea. Es esto muy hermoso, pero él tiene hambre, y el hombre es su enemigo, como en la edad de las cavernas». Hay que decir, sin embargo, que el «hambre» sólo incidentalmente afecta a los pobres y sometidos; el hambre es hoy una estructura, una ley, una mentalidad. El hambre es el azote del mundo. El hambre de los que no comen y el hambre mucho mayor de los que no dejan de comer. El hambre de los que se saciarían con un cuenco de legumbres y el hambre de los que no tienen bastante con el universo y todos sus planetas. La

verdadera ideología de la globalización es el hambre: el derecho a comer *ilimitadamente*.

El hambre no acumula (cosas) y en este sentido sólo una visión superficial puede concebir el capitalismo como un proceso de acumulación ininterrumpido. Se trata, más bien, de un proceso de destrucción generalizada en el que cualquier alto, cualquier conservación, cualquier duración limita el incremento de capital; en el que cualquier solidez –tenga forma de edificio, de mesa o de hombre– pone en peligro la reproducción del sistema. El capitalismo es una guerra total –permanente– contra las cosas, librada en la forma misma de la *mercancía*.

Podemos decir que hay tres tipos de cosas: cosas de comer o «consumptibilis», de usar o «fungibilis» y de mirar o «mirabilia» (cosas dignas de ser miradas o «maravillas»). El ámbito de los comestibles es el de la reproducción cíclica, repetitiva de la vida, en el que el hambre *acerca, acelera y destruye* todas las cosas («aquí», *hic et nunc*) como puros «medios» para la renovación ininterrumpida de las condiciones biológicas de la existencia; es el ámbito de lo *apeiron* (lo que no tiene fin), que los griegos identificaron con los castigos del Hades (Sísifo, Danaides, Tántalo), como trasposición escatológica de la ergástula y las penalidades de la esclavitud. El ámbito de los fungibles es el del *uso,* en el que las manos se apropian *despacio* de lo que ha salido previamente de ellas (instrumentos, herramientas, enseres en general); el ámbito de lo que es útil, duradero, portador por eso de la memoria inconsciente del saber humano, y cuyo retorno por desgaste a la naturaleza se trata siempre de aplazar mediante cuidados, reparaciones y reajustes. Finalmente, el ámbito de las «maravillas» es el de las cosas puestas a cubierto –al menos virtual o convencionalmente– del hambre y del desgaste, como cuerpos de la eternidad expuestos («allí») a la vista para la apertura de un espacio público o común, en el que los hombres puedan elaborar sus precarios universales y configurar sus relaciones sim-bólicas («contractuales»); es el ámbito de lo que la mirada, enemiga del hambre, aleja, retiene y conserva en la distancia, eso que el impersonal «hay» (ahí) indica en su física trascendencia por contraposición a la inmanencia del «ser» y a la fluencia del «vivir».

Más allá de sus diferencias dietéticas, culturales y religiosas, objeto de investigación de antropólogos e historiadores, todas las sociedades del neolítico han coincidido al menos en este mí-

nimo definitorio: todas ellas han mantenido, salvo durante la experiencia de la guerra y contra ella, la frontera entre estos tres órdenes, el del «consumo», el del «uso» y el del «juicio»; todas ellas han puesto mucho cuidado en distinguir entre comestibles, fungibles y maravillas. El impulso de la cultura –podríamos decir– es un impulso contra el hambre, un impulso ascético de autodisciplina alimenticia o de abstinencia regulada, de renuncia colectiva mediante la cual lo primero que decide una sociedad –y a partir de lo cual se organiza en cuanto tal– es qué puede comerse y qué no. El hombre es el triunfo sobre el hambre. Si hay eso que llamamos «mundo» es porque apartamos ciertas cosas de nuestro apetito, porque renunciamos a comernos ciertos objetos. Este impulso de cultura, mientras ha durado el neolítico, sólo se ha visto desbaratado, como indicábamos, por la experiencia de la guerra, que *igualaba* a todas las criaturas en el rasero de la vida y generalizaba el hambre de tal manera que la división entre los órdenes quedaba provisionalmente borrada en una continuidad biológica –una avalancha– que trataba todas las cosas sin distinción (como ilustra bien la imagen del saqueo) como comestibles. En este sentido el capitalismo representa una excepción y una ruptura respecto del Neolítico, pues su «normalidad» económica, encarnada en el jeroglífico de la mercancía, es la indistinción de *los tres órdenes* característica del estado de guerra; y en este sentido puede decirse sin vacilar que el capitalismo consiste en un estado de guerra permanente en el que el hambre triunfa sin tregua sobre el hombre. El capitalismo configura la primera sociedad de la historia (si exceptuamos esas míticas, primitivas, de pura subsistencia, cuya existencia ha sido cuestionada por Sahlins) en la que no hay nunca el mínimo de estabilidad suficiente para mantener la división entre cosas de comer, usar y mirar; una sociedad, pues, preneolítica, en la que todas las criaturas por igual (hombres, máquinas, obras de arte) operan como puros «medios» de reproducción de la vida; una sociedad fluida, siempre incompleta, desmoronada por el asalto del futuro, en la que no no es posible encontrar ya cosas *acabadas* (las únicas susceptible de pensamiento y de uso). Es a esto a lo que llamamos, sin darnos cuenta de lo que decimos, una «sociedad de consumo»; es decir, no una sociedad de intercambio generalizado sino de destrucción generalizada, en la que no es que se trate a los hombres como «cosas»: en ella, mucho peor, se tra-

tan todas las cosas –incluidos los hombres– como comestibles. Una sociedad de consumo es una sociedad de canibalismo total, una «sociedad de langostas», una sociedad-plaga a la que parece admirable representarse el mundo –con todos sus fungibles y maravillas– no como una *plaza* sino como un *plato*. El desprecio por los hombres ha sido una constante de la historia; lo que caracteriza al capitalismo, mucho más allá, es su desprecio por las cosas, por lo fenoménico en sí mismo. Es la primera sociedad de la historia que lleva inscrita en su seno, al mismo tiempo, la conservación de todas las desigualdades y la eliminación *de todas las diferencias*. Es decir, es la primera sociedad –al margen de la propaganda y la manipulación– ontológicamente *indiferente*. No hace ninguna diferencia entre una manzana y un niño, porque tiene hambre para comerse a los dos.

El capitalismo, que *fetichiza* incluso los comestibles bajo la forma mercancía, trata hasta los fetiches como *cosas de comer*. Primero lo convierte todo en «maravillas» (aisladas en el escaparate, dotadas de su propio valor, *eidos* relucientes de una felicidad siempre intangible) e inmediatamente –o simultáneamente– convierte incluso las «maravillas» en puros comestibles destinados a la destrucción. El hambre global se lo come todo y cada vez más deprisa: los hombres, los animales, los electrodomésticos, las casas, los libros. Se come incluso las representaciones. Se come incluso las imágenes: nos hemos comido ya un millón de veces las imágenes *repetidas* del derribo de las Torres Gemelas y la propia repetición, que inscribe nuestra mirada en el *apeirón* de la reproducción de la vida, nos impide aprender nada de ellas o sentir nada a partir de ellas: es lo que yo llamo «los efectos colaterales de la satisfacción estética», en el marco de una percepción configurada inconscientemente por una síntesis a priori de hambre y destrucción.

El uso es lentitud; el juicio es inmovilidad. El hambre es rápida. La «libertad de vender y comprar» es inseparable de la apertura de nuevos mercados; y los mercados se abren mediante diferentes procedimientos, unos extensivos y otros intensivos: a través de la conquista territorial, que ha recobrado de nuevo toda su vigencia, pero sobre todo a través de «la permanente revolucionización tecnológica» de la que hablaba Marx, reflejada en la obsolescencia programada, la obsolescencia simbólica y la mercantilización de la vida misma. Esta «revolucionización tecnoló-

gica» impone como una necesidad estructural la velocidad creciente, la rapidez siempre ampliada del hambre, la imposición del tiempo acelerado del hambre y de la guerra como tiempo de la percepción social misma. El capitalismo es un régimen de catástrofe permanente, en el que las cosas han sido sustituidas por mercancías que *pasan,* cada vez más deprisa, sin que podamos nunca retenerlas lo suficiente como para usarlas o mirarlas. Nada dura lo bastante. Se comprende fácilmente qué significa en términos ecológicos el ritmo de destrucción que exige el establecimiento cada mañana de un *mercado completamente nuevo y aumentado,* pero no son menos desdeñables las consecuencias sociológicas y políticas. Un mundo siempre nuevo no es un «mundo», y no lo es precisamente porque la novedad ininterrumpida impide la memoria cristalizada en las cosas y en los acontecimientos. La insistencia en el carácter «histórico» de *cada* evento difundido por los medios de comunicación, fabricantes de noticias-mercancía (un «partido histórico», «una reunión histórica», «una caída histórica de la bolsa», «un discurso histórico»), corresponde culturalmente a esta permanente renovación-destrucción de las cosas en el mercado y, paradójicamente, sitúa los acontecimientos *fuera de la historia.* El uso periodístico del término «histórico» equivale a «sin precedentes», «radicalmente nuevo», «autorreferencial» y cada vez que lo empleamos nos representamos el acontecimiento en cuestión aislado bajo una vitrina, donde podemos «consumirlo» repetidamente, desconectado del pasado del que surge y sin conexión tampoco con ningún futuro que pudiera desprenderse de él, como una insignia o un bombón. «Histórico» en este sentido quiere decir *fuera del tiempo,* fuera de todo proceso de producción y, en consecuencia, *sin historia.* En esta sucesión rapidísima de acontecimientos «históricos» discontinuos, moldeados por el fetichismo de la mercancía, el periódico de ayer es ya Historia, describe un mundo tan antiguo como el de 1945 o el del siglo XVI, se sume en el olvido de los archivos y las hemerotecas, donde es sólo competencia de los investigadores y especialistas. Que podamos almacenar y conservar todo lo acontecido es paradójicamente indisociable del hecho de que *nadie recuerde nada al día siguiente,* como después de una borrachera. No es extraño, por tanto, que el capitalismo globalizado haya globalizado sobre todo la pérdida de memoria; no es extraño, además, que haya acabado con los re-

latos, con las condiciones mismas de todo *relato:* nuestra sociedad es *la imposibilidad de Ulises,* cuya resistencia al olvido se inscribe en la larga duración de un viaje y sus etapas sucesivas. Pero sin cosas, sin memoria, sin acontecimientos, sin relato, bajo el imperio-viento, bajo el imperio rápido del hambre global, no sólo la cultura tal como la hemos conocido mientras ha durado el neolítico: tampoco *la política* es posible.

5. Cosas de comer, cosas de usar, cosas de mirar: una frontera ininterrumpidamente borrada por el hambre capitalista. Pero podemos dividir también los objetos, desde otro punto de vista, entre *bienes generales, bienes universales y bienes colectivos.* Hay ciertas cosas de las que decimos que las *hay* y que lo que importa, lo que nos basta, es que *las haya:* las estrellas, por ejemplo, o la belleza o el color azul. Incluso para el ciego es imprescindible que haya sol en el cielo. Incluso para el jorobado o el contrahecho es importante que haya belleza en el universo. Lo mismo ocurre con la virtud: menos importante que el hecho de que todos lleguemos a ser virtuosos, lo es el que *haya* siempre, siga habiendo, buenos *ejemplos.* De un segundo tipo de cosas, por el contrario, podemos decir que sólo cuentan si llegan a poseerse, que tienen que ser generales precisamente porque no pueden ser universales (como la belleza o la moral). Así la libertad o la comida: de nada sirve que haya pan en palacio si yo no puedo comérmelo; de nada sirve que haya libertad en la corte del sultán si yo peno en sus mazmorras. El sol, pues, es un bien universal; el pan, un bien general. De lo universal basta un *ejemplar* –o un *ejemplo*– para que el hombre se sienta satisfecho. En relación con lo general, en cambio, basta una excepción para que ya no haya *tranquilidad.* De los bienes universales basta un ejemplo para que la humanidad permanezca tranquila; bienes generales son aquellos, por el contrario, de los que no se puede privar *a un solo hombre* sin que la humanidad misma (la razón) permanezca *intranquila.* Los bienes universales lo son en la medida en que ningún hombre puede apropiarse de ellos; los bienes generales lo son en la medida en que deben particularizarse, sin excepción, en todos y cada uno de los hombres. De ahí que el conjunto de los bienes generales circunscriba el campo del *derecho,* mientras que el conjunto de los bienes universales circunscribe más bien el campo

de los *hechos*. De la santidad basta un *ejemplo*. De la electricidad no basta un *ejemplo*. La luz eléctrica es un derecho inalienable, *natural,* de la humanidad, por mucho que nuestros antepasados no la conocieran. La humanidad está permanentemente descubriendo, ampliando, tanto sus derechos naturales como sus hechos universales –ése es el único progreso real que existe–. Ese progreso tiene un límite o, mejor dicho, dos. El primero es, por así decirlo, ecológico y tiene que ver con la evidencia siempre olvidada, confiados como estamos en nuestro *derecho a comer ilimitadamente,* de que la condición misma de todos los bienes generales no es un bien general sino un hecho universal; es decir, que de la tierra sólo existe un *ejemplar*. No podemos generalizar el uso del coche privado, pero podemos vivir sin él; el coche privado, pues, no es un bien general, no puede ser objeto de ningún derecho y de algún modo, cada vez que lo usamos, deberíamos ser conscientes de estar haciéndolo *contra todo derecho*. El coche pertenece, pues, al ámbito de los *bienes colectivos,* que son aquellos cuya generalización está limitada por su propia finitud o por la finitud del mundo: los medios de producción (la tierra y sus recursos) o los medios de transporte, al menos en el actual marco energético. El otro límite son *los hechos mismos*. Nadie tiene derecho a reclamar su derecho sobre un hecho. Es decir, nadie puede reclamar al gobierno o a Dios, en nombre de sus derechos individuales, el derecho a haber nacido en otro siglo, el derecho a casarse con un hombre o una mujer hermosos ni el derecho a ser virtuoso (o un genio de la pintura). Tampoco, por supuesto, el derecho a poseer, explotar o gestionar una estrella.

Que la historia haya sido la historia de la lucha de clases quiere decir sobre todo que a lo largo de la misma y por diversos procedimientos –esclavismo, feudalismo, capitalismo–, una minoría de hombres ha monopolizado mediante alguna forma de violencia el conjunto de los bienes generales. Esto es desgraciadamente normal. Pero sólo el capitalismo, por primera vez, en virtud del hambre ampliada y crecientemente veloz que rige su movimiento, pretende al mismo tiempo generalizar contra la supervivencia misma de la tierra bienes que sólo pueden ser «colectivos» (como el coche) y privatizar en cambio los bienes universales de los que depende, no ya nuestra supervivencia individual, sino nuestra supervivencia racional. Entre las prácti-

cas intensivas para abrir nuevos mercados, más allá de la obsolescencia programada y la simbólica, se ha llegado al punto de mercantilizar, mediante el sistema de patentes, el *hecho* mismo de la vida. Si en algún sentido podemos hablar de una globalización –porque globaliza la forma mercancía en aberrantes extremos de ciencia ficción– es en la medida en que se trata del primer sistema de clases que no se conforma con privar a la mayoría de los hombres de su derecho a los bienes generales, sino que pretende privar a la humanidad misma de sus bienes universales. El hambre ya no tiene límites: todo es mercancía: el genoma, las semillas, el agua, las ondas, incluso el derecho a contaminar (Inglaterra, que emite menos gases del máximo permitido por las normativas internacionales, vende a EEUU, que lo sobrepasa ampliamente, la diferencia). ¿También el color azul? Nos escandalizaría, sin duda, la idea de que cinco hombres de Nueva York registrasen como propiedad suya el color azul de manera que cada vez que nos pusiésemos una camisa azul o cada vez que nuestro hijo utilizase un lápiz azul para dibujar un barco o cada vez que un poeta utilizase la palabra azul tuviésemos que pagar una cantidad en concepto de derechos. Bien, eso es lo que ocurre ya con las semillas y nadie parece demasiado escandalizado. Pero ocurre de alguna manera también con el color azul: cinco hombres han registrado en Nueva York los motivos y diseños tradicionales –en los que el azul ocupa un lugar preponderante– de los güipiles que los indígenas guatemaltecos vienen cosiendo y poniéndose desde hace siglos. Es decir, se ha privatizado el patrimonio colectivo de un pueblo, cada uno de cuyos individuos tendrá ahora que pagar a esos cinco hombres cada vez que quiera mezclar el azul con el rojo, tal como hacían sus padres y sus abuelos, en la superficie de un tejido.

(Digamos de paso que la desconfianza posmoderna en los «universales», el triunfo del relativismo y la hipertrofia del discurso sobre los derechos individuales, tiene sobre todo que ver con esta brutal agresión capitalista al reino de los *hechos,* amenazado por un hambre global que se come por igual las cosas de comer y las cosas de mirar –y de pensar).

Lo único que todavía no se ha privatizado es la virtud. ¿O sí? A tenor de los discursos sobre el Bien y el Mal de nuestros dirigentes, podemos casi afirmar que el *copyright* ha alcanzado también a la honestidad y los buenos sentimientos, y que no sólo se

ha privado de facultades morales a la mayor parte de la población mundial, sino que, en algún sentido, se hace pagar por ellas a la minoría occidental que aún puede permitirse ese precio: la ignorancia consciente, la indiferencia, la cobardía y el silencio.

6. Libertad de «comprar y vender». ¿Qué clase de libertad es ésa? Hay que imaginarse a Dios, el primer día de la creación, como el banquero de un juego de mesa, repartiendo entre las criaturas diversos objetos y una cierta cantidad de billetes. A uno le dio trigo, a otro manzanas, a otro zapatos, a otro casas y a todos les dio 100 dólares y luego la libertad para que se intercambiaran estos productos a través de ese medidor de equivalentes que es el dinero: el juego era justo y divertido y permitía –oh maravilla– que después de la circulación del dinero y de las mercancías, cada uno de los hombres tuviese trigo, manzanas, unos zapatos y una casa y conservase además sus 100 dólares.

Dios podía haber hecho las cosas así. Pero prefirió hacer otra distribución más divertida aún. Dio a unos pocos el dinero y a los otros la facultad de producir trigo, manzanas, zapatos y casas; luego les dio la libertad de intercambiar sus objetos de valor sin ninguna restricción; y, como era un Dios celoso y vigilante, amenazó con fulminar con su rayo a cualquiera –Estado u organización– que pretendiese limitar la libertad de los hombres para comprar con su dinero a otros hombres o la libertad de éstos para venderse a sí mismos. Durante mucho tiempo algunos hombres habían capturado a otros y los habían vendido contra su voluntad en un mercado llamado de esclavos; aunque tarde, al final acabó por descubrirse que esto no era *moral*. La humanidad entonces se perfeccionó mucho y muy rápidamente: lo *moral* –tal como nos dicen Kagan y Rumsfeld en el Proyecto para un Nuevo Siglo Americano– es que los hombres se vendan a sí mismos *por propia voluntad*. Y para eso había que asegurarse de que capital y hombres concurriesen libremente a un mercado libre, al que unos llevaban libremente el hambre de hombres que les había dado Dios –materializado en su dinero– y otros llevaban libremente el hambre de pan que les había dado también Dios –en el estuche de un cuerpo capaz de trabajar. Esta distribución de Dios el primer día de la creación ha dado como resultado un juego mucho más apasionante y sobre todo mucho más libre y honesto: porque después de la circula-

ción del dinero y de las mercancías, 1.500 personas poseen la riqueza equivalente al PIB de todos los países llamados «en vías de desarrollo» y 1.500 millones de personas viven, por su parte, con dos dólares diarios. Pero naturalmente, allí donde la libertad de comprar y vender está asegurada, a nadie se puede culpar: la diferencia entre ricos y pobres es el buen o mal uso que los hombres hacen de su libertad.

En mi libro «La ciudad intangible» decía que históricamente los hombres habían definido la libertad de cuatro maneras. En las antiguas sociedades guerreras y esclavistas (como las africanas que describe Meillasoux), «libre» era todo aquel que tenía familia, de manera que no podía ser capturado o, de serlo, un pariente podía pagar su rescate. En este sentido, la libertad era indisociable de la pertenencia a una tribu o comunidad de parentesco; había que verse reducido a la «individualidad» –identificada con la extranjería y la naturaleza– para estar expuesto a la dependencia, la subordinación y el cautiverio. En la Atenas clásica, la libertad estaba más bien asociada a un «lugar», a un «afuera» fuera de las casas que estaba, sin embargo, dentro de la ciudad, ese «agujero» del que se burlaba el persa Ciro donde la isonomia, la palabra y la desnudez designaban el descubrimiento del «espacio público», contrapunto e inversión de la reproducción sexuada y la producción económica. Es esa chapuza indispensable e irrepetible que conocemos como «polis». Del interior de ese espacio, como su consecuencia y su negación, surgió un tercer concepto de libertad, ligado a una ley racional y a sus imperativos morales; de Sócrates heredamos, en efecto, la libertad de defender, contra la familia y contra la «polis», la justicia y la verdad por encima de lo *to simpherion,* lo «conveniente» para la propia comunidad. Finalmente, una cuarta forma de libertad, nacida en las asociaciones gremiales de la Edad Media, condicionaba la misma a la posesión de los propios instrumentos de trabajo y a la introducción de nuevas formas en el mundo, completas y acabadas, en cuanto que «trabajador libre».

¿Qué ha quedado de todo esto? La libertad de comprar y vender es el resultado de haber despojado al hombre de su familia, su «polis», su compromiso moral y sus instrumentos de trabajo. De todas estas restas emerge justamente el «individuo» antiguo, el extranjero de las sociedades guerreras, el solitario «natural» o, lo que es lo mismo, el esclavo. ¿Qué queda de un hombre cuando se le

despoja al mismo tiempo de la tierra, el espacio público, la razón y los medios de ganarse la vida? ¿Qué se libera cuando se libera al hombre de todas estas formas históricas de libertad? *El hambre libre*. Me permito citar este pasaje de mi libro:

> Concebida como *relación* (pertenencia a una familia), como *espacio* (pertenencia a la *polis*), como *obligación* (la ley) o incluso como *producción* (los instrumentos del «oficio»), la libertad siempre ha sido interpretada como una forma de reconocer un «mundo», una trascendencia «mundana», y de regular un compromiso *allí fuera*. Es necesaria una «revolución» radical para que, de pronto, la libertad deje de definir un compromiso con el exterior para pasar a afirmar, al contrario, un compromiso *con uno mismo*. Esa «revolución», inseparable del proceso material en virtud del cual relaciones de subordinación, reciprocidad y usufructo son sustituidas por relaciones de igualdad jurídica, propiedad e individualismo, desplazando el eje de vertebración social desde el ámbito de las relaciones de los hombres con los hombres (a través de las cosas) al de las relaciones de los hombres con las cosas (las mercancías), ha consistido desde el punto de vista antropológico en «liberar» a los hombres precisamente de la familia, de la polis, de la ley y del «oficio», en diferentes grados según las regiones y su funcionalidad global. Es así como la «modernidad» ha generado un «individuo» irreductible y desnudo. ¿Qué es lo que *le queda* ahora? Le queda justamente voluntad, apetitos, «hambre» –ese *fames* latino que uno de forma abusiva se sentiría tentado a relacionar etimológicamente con *famulus*–. Le queda todo eso que el mundo precapitalista asociaba a lo *idiotes,* a lo privado, a las «servidumbres» de la reproducción de la vida […]. Ahora bien, un «individuo» que lo es porque no tiene ni relaciones ni espacio ni obligaciones ni instrumentos de producción, un «individuo» en el que lo único que se ha liberado –porque es lo único que contiene– es el «hambre», ¿dónde lo saciará? ¿De qué manera afirmará los derechos de su voluntad? El espacio liberado para el «hambre» libre, réplica e inversión del *ágora* griego, generaliza y multiplica hasta la *hybris* ese rasgo que resume al mismo tiempo el *ponos* de las sociedades más rudimentarias y el placer privado de los *famuli:* el más puro, bárbaro e ininterrumpido «consumo», en lo que constituye la primera experiencia histórica de una sociedad *ver-*

daderamente primitiva, como nunca conoció la economía de la Edad de Piedra: una bulímica, gigantesca –es decir– *cultura de pura subsistencia* que devora material y simbólicamente, junto a selvas y automóviles, animales y casas, *la cultura misma*. El «mundus» (capitalista), al contrario que el «mundo», para funcionar sólo necesita una desigual distribución de «hambre» y de dinero.

Conclusión: más allá de los peligros ecológicos, si la idea de sociedad implica un acto de abstinencia mediante el cual los hombres deciden qué pueden comerse y qué no, la sociedad misma está en peligro. Es necesario un nuevo «contrato social» y un nuevo acto de abstinencia global. Esa decisión es la condición originaria de toda posibilidad de democracia. Y esta democracia originaria, fundacional, constituyente, es incompatible con el capitalismo y su hambre libre generalizada.

La compasión

En *Historia* III, 14, Heródoto introduce uno de esos apólogos o cuentecitos de los que está trufada toda su obra. En un famoso pasaje muchas veces citado, el historiador griego, en efecto, nos cuenta los padecimientos del faraón Psaménito III (en realidad Psamético) tras la caída de Menphis hacia el año 520 a.C. Capturado por el ejército persa junto con su familia, el cruel Cambises –nos narra el relato– obligó al faraón a sentarse en compañía de otros prisioneros egipcios a las puertas de la ciudad, apeado de su estatura divina a la vista de todos, y a continuación «puso a prueba su entereza» infligiéndole el más doloroso de los castigos. En primer lugar, despojó a la hija de Psaménito de sus ricos atavíos y, reducida a la condición de esclava, la envió con un cántaro a por agua de manera que tuviera que pasar por delante de su padre camino de la fuente. Psaménito la vio caminar cabizbaja, la flor de sus entrañas, descalza y en harapos; sus delicadas manos, otrora cargadas de anillos, ocupadas en un trabajo de sirvienta; su boca acostumbrada a dar órdenes, rota ahora por los lamentos y los sollozos; y guardó silencio. Mientras sus compañeros de cuitas lloraban y se golpeaban el pecho ante el infamante espectáculo, él se limitó a bajar los ojos y permaneció impasible. A continuación, Cambises le envió a su hijo «con un dogal anudado al cuello y un freno en la boca», conducido al patíbulo por un pelotón de soldados, descalzo también, magullado y destinado a una muerte violenta y humillante. Psaménito lo vio pasar, unigénito varón,

última esperanza de su dinastía, y no dijo nada; mientras los demás egipcios prorrumpían en gritos de desesperación, se mesaban los cabellos y vertían lágrimas de dolor, él se mantuvo impasible también en esta ocasión. Luego, sin embargo, ocurrió algo inesperado. Apenas un instante después de que el joven heredero desareciese para siempre en las sombras vespertinas de la gloriosa Menphis, acertó a pasar por allí un viejo cortesano que había compartido muchas veces la mesa del faraón y que ahora, privado de sus bienes, andrajoso y medio loco, se veía obligado a mendigar un trozo de pan entre la soldadesca. Y entonces Psaménito, al verlo pasar, no pudo contenerse; él, que había soportado serenamente la desdicha de su hija, que se había mostrado impertérrito ante la ejecución de su hijo, que se había sobrepuesto a la completa destrucción de su existencia, a la vista del decrépito e insignificante pordiosero «rompió a llorar desconsoladamente y, llamando a su amigo por su nombre, comenzó a golpearse la cabeza».

Heródoto nos cuenta luego que, llamado a presencia de Cambises, Psaménito III tuvo que desvelar el secreto de su misterioso comportamiento.

> ¿Por qué razón –le pregunta el persa– no prorrumpiste en exclamaciones ni en sollozos al ver a tu hija afrentada y a tu hijo camino de la muerte y, sin embargo, te has dignado hacerlo por ese mendigo que, según se me ha informado por terceras personas, no guarda parentesco alguno contigo?

No daremos enseguida la respuesta del faraón –o de Heródoto–, pues no representa más que *una* posible solución entre otras muchas, como para demostrar que la *satisfacción* de una verdadera historia –aunque no sea una historia verdadera– no tiene nada que ver con la de un manual de instrucciones o la de un libro de pasatiempos.

Una verdadera historia *es* siempre una solución, en el mismo sentido en que lo es una azada, un martillo o un destornillador, todas esas herramientas o adminículos cuya limitada y modesta utilidad genera una seguridad universal (hasta el punto de que el único recinto común a toda la humanidad, el único lugar donde nos sentimos tranquilos en cualquier país del mundo, son las

ferreterías). Una azada es un milagro, pero no un misterio; y el milagro de su existencia consiste *en los efectos mismos de su uso.* Lo mismo ocurre con las historias. Todos hemos experimentado alguna vez su valor performativo y providencial en un atolladero: cuando la pregunta de un niño nos reduce al silencio, cuando el llanto sin alivio de un desgraciado reclama nuestro consuelo, cuando la crueldad de un tirano amenaza nuestra vida, *salimos siempre con historias,* recurrimos a un relato, nos acordamos de un cuento. La respuesta a un clavo es un martillo; la respuesta al problema del amor es el romance del Conde Olinos; la respuesta al problema del Mal es *Moby Dick;* la respuesta al problema de la condición moderna es *La Metamorfosis* de Kafka; la respuesta al problema de la compasión es la historia de Psaménito. Una verdadera historia es una operación material, un éxito de *bricolage:* entra en la mente como un tornillo en su tuerca, encaja en nuestro entendimiento como una rueda en su engranaje –o como un botón en el ojal. Cada vez que la carpintería se enfrenta a un misterio surge *una mesa;* y explicarla es colocar sobre ella nuestros libros o nuestros platos. ¿Y cómo explicar una silla sino sentándonos en ella? Del mismo modo, hay abismos –cruces de líneas, choques de facultades, puntos de fricción entre distintos órdenes de realidad– que no tienen otra explicación que un *cuento;* y por eso tratar de explicar un cuento es siempre amenazar, reducir, debilitar su eficacia. Es como tratar de abrir un surco en la tierra desmontando una azada. Las malas historias, las falsas historias –apólogos morales, cuentos pedagógicos o novelas de tesis– son precisamente aquellas que, en lugar de *ser* una solución, tratan de proporcionar una que, como todas las soluciones, resulta inevitablemente demasiado clara; es decir, *interesada.* Al contrario, las verdaderas historias, al igual que esos objetos que Kant propone a la jurisdicción del *juicio* –estatuas, cuadros, poemas– satisfacen la razón al margen del concepto, de manera que no podemos racionalizarlas sin dañar paradójicamente su racionalidad, rebajando así su universal potencia tecnológica a doctrina o ideología. Una verdadera historia *es* una solución, aunque no sepamos cuál y a veces ni siquiera sepamos a qué; y su única explicación es, por tanto, volver a contarla. Por eso, después de leer *interesadamente* la de Psaménito, como haremos en este capítulo, la razón insatisfecha, para colmar el vacío, no

tendrá más remedio que volver a contársela a sí misma con alivio («había una vez un faráon de nombre Psaménito…»), y eso para volver luego a descomponerla insatisfactoriamente en un proceso infinito cuya fecunda inutilidad es en todo semejante a la que describe la famosa fabulilla de Kierkegaard: «Al despertar de su siesta, el enano descubrió que la princesa cautiva había escapado a su vigilancia; inmediatamente se calzó sus botas de siete leguas y de un solo paso *ya la había dejado muy atrás*».

De la historia de Psaménito, del misterio de su compasión selectiva, se han ocupado muchos autores a lo largo de los últimos veinticinco siglos. Ciento cincuenta años después de Heródoto, Aristóteles le dedicará algunas reflexiones en *Retórica* (II 8 20):

> Se siente compasión por los conocidos, si no están demasiado cerca en la relación, pues por éstos se tiene el mismo sentimiento que si le ocurriera a uno mismo. Por eso Psaménito no lloró por el hijo llevado a la muerte, según cuentan, pero sí por el amigo que pedía limosna, porque esto sí que era digno de compasión, mientras que lo otro era horrendo; y lo horrible es cosa diferente de lo lastimoso, y aleja la compasión, y muchas veces sirve para lo contrario; porque ya no siente compasión cuando está cerca de uno lo que es horrible.

Un poco más adelante, por lo demás, hace esta observación sobre los mecanismos que despiertan la compasión en general: «Son dignas de compasión las desgracias que parecen cerca» y así

> es forzoso que los que refuerzan el efecto con sus gestos, sus voces y vestido y, en general, con lo teatral despiertan más la compasión, porque hacen que aparezca cercano al ponerlo delante de los ojos, o como inminente o como recién sucedido.

En *Sobre la paz del alma,* otro famoso griego, el polígrafo Plutarco, parece tener en mente el episodio de Heródoto cuando comenta un conocido pasaje de la *Odisea:*

> Bien ha enseñado el poeta lo que se refiere a un suceso inesperado: Ulises, en efecto, lloró cuando su perro le movió la

cola, pero no experimentó nada similar sentado junto a su mujer en llanto, porque aquí había llegado con el sentimiento dominado y prevenido por la razón, pero cayó en aquello sin haberlo esperado y repentinamente.

Por su parte, Montaigne explica en *Ensayos* (I, 2) el extraño comportamiento del faraón de esta manera: «Es que sólo este último infortunio puede significarse con lágrimas, mientras que los dos primeros superan con mucho todo medio de poder expresarlos».

Más recientemente, Walter Benjamin propone en *El Narrador* (VI), sin pronunciarse al respecto, todo este abanico de posibilidades:

> Igualmente cabría decir: al rey no le conmueve el destino de la familia real porque es el suyo propio. O bien: muchas de las cosas que no nos afectan en la vida real nos conmueven en un escenario; para el rey el sirviente no es más que un actor. O aún: un dolor tan enorme, reprimido, necesita un detonante para estallar; la visión del servidor fue el detonante.

En cualquier caso, como lo que a Benjamin le interesa es el carácter ejemplar de esta narración, añade enseguida:

> Heródoto no da explicaciones; su relato es el más seco de todos. Es por lo que esta historia del Antiguo Egipto aún es capaz, miles de años después, de mover al asombro y a la reflexión. Recuerda a esas semillas que, encerradas durante miles de años al abrigo del aire en las tumbas de las pirámides, han conservado hasta hoy su poder germinativo.

¿Y qué nos dice el relato de Heródoto? Heródoto, en fin, pone en labios del propio Psaménito esta explicación ante Cambises:

> Hijo de Ciro, los males de los míos eran demasiado grandes como para llorar por ellos; en cambio, la desgracia de un amigo, que ha llegado al umbral de la vejez sumido en la pobreza después de haber gozado de una gran prosperidad, reclamaba unas lágrimas.

En las treguas entre dos trabajos, el hombre abandona la inmanencia de los ciclos naturales en dos direcciones: una vertical, de abajo arriba –o viceversa– para aprehender las reglas que gobiernan y explican nuestras representaciones; la otra horizontal, a ras de tierra, de cosa en cosa, de rosa en rosa, de cuerpo en cuerpo, a lo largo de la cadena infinita de las criaturas.

El pasaje vertical a lo universal se llama razón o juicio o pensamiento, según se quiera. El pasaje horizontal entre dos particulares, de un particular a otro, se llama imaginación.

La razón, virtualmente desinteresada, pretende contemplar el mundo desde las estrellas, desde un punto situado en el exterior de todos los sujetos (el lugar de *cualquier otro*) ante el que los números, las estructuras y las leyes vendrían a segregar espontáneamente sus secretos. Desde allí –fue el sueño de la Ilustración– se podrían también observar y planificar las relaciones entre los hombres a fin de constituir un comunidad política basada en el derecho natural, «una ley tan evidente e inteligible para un ser racional», dice Locke, «como lo son las leyes positivas de los Estados», las cuales, por lo demás, «son justas en cuanto que están fundadas en la ley de la Naturaleza, por la que han de regularse y ser interpretadas». Esa, insistirá el propio Locke, es no sólo «la ley de Adán» sino la de todos sus descendientes, cuyo destino vertical se verá emborronado, sin embargo, por el hecho de que los hombres, al contrario que nuestro primer antepasado, «entramos en el mundo por nacimiento natural»; es decir, sin uso de razón, herederos y transmisores, al mismo tiempo, de un crepitar de pasiones («amor propio», «malquerencia», «venganza»). La necesidad, pues, de fijar esta ley racional en un *derecho positivo* viene dada por el empuje de este legado antropológico, que es imprescindible ordenar y contener, pero también por el temor a que su fuerza cegadora acabe por hacernos olvidar aquello –la frase ahora es de Voltaire– «que todos los hombres piensan por igual cuando están *tranquilos*». En este sentido, quizás hay que recordar que el sueño de la Ilustración se ha venido abajo menos por la implosión de sus propios fundamentos que por la intranquilidad estructural –económica y social– en la que paradójicamente «agarró» –como se dice de una planta imprevista– y que desde entonces no ha hecho sino aumentar dramáticamente. Un hombre permanentemente «intranquilo», ininterrumpidamente «inseguro», sometido a la an-

gustia animal o primitiva de una supervivencia sobresaltada, ese hombre que se ha empezado a aceptar como inevitable en el umbral del tercer milenio, no puede ser apenas, o sólo puede serlo a ratos y sólo inmoralmente, un sujeto de razón.

La imaginación, por su parte, se propone en principio como exactamente lo contrario de la razón. Se activa sólo interesadamente, sólo localmente y sólo a partir de lo que tiene delante; se interesa únicamente por lo más inmediato y concreto. Imaginamos como nadamos: con todo el cuerpo, en un *cuerpo a cuerpo* con cada cosa, seleccionando cada dureza, cada volumen, cada silueta, a partir de un punto interior inscrito en la diferencia íntima de todos los sujetos. La imaginación necesita al menos un guisante para llegar más lejos –y sobre un guisante puede construir Nueva York o una Religión de Salvación– pero necesita que, en algún sentido, el guisante sea *suyo.* Y sin embargo, al mismo tiempo, la imaginación puede alcanzar el mismo resultado que la razón: a través de esa sucesión de figuras interpuestas, arrancando de un punto concreto e interesado, puede virtualmente abrazarlo todo. Es decir, transporta su propia regulación, el equivalente del *derecho natural* en el terreno de los sentimientos, la posibilidad de fundar una «comunidad» a partir de este egoísmo imaginante. Como quiera que hemos entrado en el mundo por «nacimiento natural» y acarreamos un legado antropológico y psicológico de «malquerencias», «amor propio» y «afán de revancha», esta «comunidad» ha de ser fijada idealmente en una especie de *derecho positivo* de la sensibilidad compuesto de convenciones un poco ridículas, cursilerías sumarias y tributos puramente formales que nos recuerdan aquello que estamos siempre a punto de olvidar; es decir, «lo que sienten todos los hombres por igual cuando miran a un niño».

Uno de estos largos recorridos de la imaginación es la *simpatía,* en su sentido más radical y comprometido: el hecho de que a veces nos baste la felicidad de otro para ser felices. Otro de los largos recorridos de la imaginación es la compasión; es decir, el hecho de que a veces no podamos soportar el dolor de otro sin morirnos también nosotros de dolor. La compasión, en efecto, es un fenómeno de *cercanía,* según supo ver muy bien Aristóteles en su *Retórica,* una media distancia entre lo demasiado próximo y lo demasiado lejano, donde desaparecen todas las diferencias de nuestra vista. Un hombre no puede sentir pie-

dad de una construcción de su fantasía ni de un esquema mental (del tipo «la Humanidad»); no acierta a conmoverse a partir de la certidumbre de que un desconocido está siendo apaleado en estos momentos en Indonesia o en Rumanía; necesita verlo, tenerlo ante los ojos, contraerlo –en el doble sentido del término– a la medida de su imaginación. Sólo nos conmueve aquello que podemos representarnos y por eso es mucho más *impresionante* «un» muerto que quince mil, doscientos que un millón, y mucho más si ese solo muerto, si esos doscientos muertos son *los nuestros*. Porque, en efecto, para que nuestra imaginación se conmueva no bastará con que el objeto se presente: aún hará falta que logre *interesarnos*. No basta con que se nos haya acercado en el espacio; tenemos que reconocerlo, de algún modo, como propio, y esto únicamente es posible si llegamos hasta su sufrimiento a través de una figura aún *más próxima,* más concreta, a la que nos una un interés personal: «*Yo* podría ser ese desconocido». En general nunca tenemos *tanta* imaginación (la vanidad y la ideología nos impiden deshonrarnos equiparándonos al *clochard* en harapos o al emigrante que lo ha perdido todo). Pero si la imaginación encuentra en sí misma o en el exterior una figura lo suficientemente concreta, lo suficientemente *interesante,* entonces ningún sufrimiento al alcance de la mirada le será ya indiferente. En un mundo en el que casi todos seguimos siendo, por el momento, padres o tíos o abuelos, es fácil entender el papel que juegan *los niños* como figuras interpuestas privilegiadas para la imaginación. El hombre que ha desdeñado el sufrimiento del viejo apaleado, tropieza al volver la esquina con un niño que llora, acurrucado en un rincón, descalzo y con señales de golpes en el rostro: «Podría ser *mi hijo*» (porque uno, por muy importante que se crea, no se siente jamás tan fuerte como para proteger a su hijo de todo mal). Ocurre, sin embargo, que cuando un hombre tiene la suficiente imaginación como para representarse el rostro de su hijo bajo el rostro de un desconocido («cualquier otro podría ser mi hijo») se aviene a aceptar representarse, a la inversa, en una revelación potencialmente infinita, el rostro de un desconocido bajo el rostro de su hijo («mi hijo es cualquier otro»). Así, a partir de un impulso interesado, inmediato y particular, la imaginación viaja hasta los confines del universo, genera una suerte de eco empírico de la universalidad, se instala sin darse cuenta en el «lugar de cualquier

otro». Por eso, dicho sea de paso, los niños se convierten tan fácilmente en objetos privilegiados de la propaganda de guerra, utilizados por todos los partidos para encarrilar la imaginación de los hombres a lo largo de trayectos ideológicos –más o menos cortos, más o menos nobles– interesadamente preconcebidos.

Como en realidad estamos tratando de una cuestión elemental, al nivel del pavimento, pondremos también un ejemplo banal, sacado de uno de los clásicos del cine de Hollywood. En *Lo que el viento se llevó,* la antagonista angelical y cuñada de Escarlata O'Hara, Melania Hamilton –interpretada por Olivia de Havillan– justifica en dos ocasiones, frente a los reproches de la irritada Escarlata, su compasión por las víctimas de la guerra civil. En la primera de ellas, mientras atiende a un herido en la iglesia de Atlanta, dice: «Podría ser Ashley», acordándose de su marido enrolado en el ejército y que libra quizá una sangrienta batalla en algún lugar remoto. Más adelante, frente a un veterano de guerra yanqui que lo ha perdido todo y al que entrega una escudilla de sopa, justifica así su conducta: «Quizá mi Ashley esté solo y perdido por esos campos y una mujer como yo se apiade de él y le dé de comer». No es un imperativo categórico de inspiración racional el que guía la conducta de Melania; es su imaginación, interesada y concreta, la que le lleva, a través de una figura interpuesta, beneficiaria de sus atenciones, a transformar a *su* Ashley en *cualquier otro,* objeto por tanto de las mismas atenciones y merecedor de los mismos cuidados que su marido. Podría decirse que es una especie de superstición moral –tan universal en relación con la Ley como el juicio estético en relación con el concepto– la que lleva a Melania a concebir al margen de toda reflexión este silogismo espontáneo: «Si hago yo esto por un desconocido, un desconocido hará lo mismo por esos desconocidos que son los míos». No es que crea determinar así reacciones «simpáticas» en la distancia; es que presupone la universalidad del principio de la imaginación en virtud del cual es posible recorrer la humanidad en su conjunto, de un particular a otro, a partir de una figura interpuesta que contemplamos de un modo absolutamente particular e interesado.

Las figuras interpuestas de la imaginación, como bien lo señala el relato de Heródoto y la sorpresa de Cambises, pertenecen al orden del parentesco, que sigue siendo todavía hoy –incluso si cada vez más frágilmente– el taller donde se sueldan nuestros

vínculos emocionales y se forjan nuestros intereses subjetivos. Contra el vecino, contra la patria, contra la humanidad, la defensa de *nuestra* familia se convierte paradójicamente en el medio de una ampliación activa de nuestras pequeñas obligaciones domésticas. La compasión extiende el orden del parentesco, cuerpo por cuerpo, tan lejos como alcanza nuestra mirada. No lo hace en nombre de principios humanitarios o convicciones religiosas; no se limita a suspirar dolorida por los males del mundo. Lo que caracteriza a las figuras interpuestas de nuestra imaginación (padres, hermanos, hijos, abuelos, cónyuges) no es sólo que cubren todas las categorías posibles de la existencia humana, sino que definen precisamente a la clase de las criaturas a la que estamos unidos por toda una serie de compromisos culturales y sentimentales. Son aquellas criaturas, en efecto, a las que no nos conformamos con mirar; exigen de nosotros que les proporcionemos *cuidados*. Guiada por esta ley paradójica, en virtud de la cual el propio interés desborda el recinto de la casa, Melania guisa, cura, consuela a un «marido» multiplicado, un desdoblamiento potencialmente infinito de «maridos» envueltos en otras chaquetas, recubiertos de otros pechos, revestidos de formas diferentes (ruego sustituir «Melania» por «Melanio» para que la belleza de su acción no resulte sospechosa como imagen dantesca de la desigualdad de género o infierno del feminismo). Vinculada al interés y la presencia, y al menos en nuestro mundo a la *familia,* la verdadera compasión cuida de sus innumerables allegados: no siente asco por el cuerpo del enfermo (porque podría ser su hijo) ni se escandaliza por los delitos del herido (porque podría ser su hermano) ni retrocede ante la ideología del anciano (porque podría ser su padre). Pero las condiciones mismas de la irrupción compasiva dictan sus límites y sus peligros; el hecho de que se trate de un impulso de la imaginación, para la que sólo existe lo que comparece delante-de-los-ojos, la hace particularmente vulnerable al *control de las imágenes,* sobre todo –como veremos– en un mundo en el que la mirada se prolonga y se configura tecnólogicamente a través de las imágenes manufacturadas; al mismo tiempo, que la compasión ponga siempre en marcha, por muy lejos que llegue, un obrar privado y que sólo reconozca la *mínima* diferencia –la del, por así decirlo, principio de individuación–, la lleva a chocar una y otra vez con la política, bajo cualesquiera de sus for-

mas, lo que constituye la fuente misma de su grandeza particular y de su ineficacia general.

Según lo expuesto, en todo caso, no es extraño que Psaménito permaneciese impasible ante el sufrimiento de sus hijos. La compasión sólo puede ponerse *en el lugar del otro* a través de estas figuras activadoras –«inicializadoras», por decirlo en terminología informática– que experimentamos como «propias», pero sólo puede hacerlo a condición de que los conductores eléctricos, los *mediums* de la piedad, no sean ellos mismos objetos de compasión. Para que lo fueran tendríamos que *alejarlos* un poco de nosotros («mi hijo *podría ser* mi hijo» o «yo *podría ser* yo»), manteniendo un circuito cerrado de autodefensa o autocompasión, la mejor y más obscena protección contra eso que Aristóteles llama «lo horrible»; es decir, la destrucción de los conductores mismos, lo que lógicamente «aleja la compasión» y produce «el efecto contrario», según la expresión del Estagirita. Como comprobamos en Iraq y Palestina, la forma más segura de generar un horror sin vuelta atrás, la más eficaz de romper todos los vínculos con el derecho natural y con la moral doméstica, es *matar a los niños,* después de lo cual no hay nadie ya que retenga a los supervivientes en los límites de la piedad.

En cuanto a la compasión que Psaménito manifiesta hacia el viejo sirviente, a todas las interpretaciones citadas se puede añadir, en efecto, otra muy simple: los hijos son *suyos,* pero con quien comparte *un mismo destino* es con el anciano. Los dos se encuentran en la misma situación, privados de su posición, de su familia y de sus bienes, y a una edad parecida. El faraón, pues, *se reconoce* en la desgracia de su amigo: es la suya propia y por eso llora: siente autocompasión. Pero, ¿qué ocurre en realidad cuando un hombre se apiada de sí mismo? ¿Cuando se pone a sí mismo en todos los puntos del recorrido? Para entenderlo es necesario reflexionar sobre lo que sucede cuando la imaginación –la facultad más concreta, interesada y privada de todas– se pone *en el lugar del otro.* ¿Qué clase de lugar es ése? Vemos a un ex agente de bolsa que lo ha perdido todo –incluida una pierna– y duerme entre cartones; o a una anciana enferma que desde hace veinte años espera una carta del hijo desaparecido; o a un niño mutilado al que sus amigos dejan atrás mientras juegan a la pelota; y nuestra imaginación ocupa inmediatamente ese lugar de desdicha ininterrumpida, donde no hay otra cosa que el

dolor de la cojera, la desesperación de la pérdida y el sufrimiento de la segregación. Pero en realidad en ese lugar hay sobre todo mal humor, esperanza inútil, la satisfacción de fumarse un cigarrillo, el desprecio por los compañeros, la convicción de tener razón, el orgullo de ser diferente, el placer del sol, la alegría de la propia astucia. El problema es, en efecto, que *el otro no es un otro para sí mismo sino un «yo» como yo mismo* y, por lo tanto, el lugar que ocupa la piedad está vacío. No hay «otros» en ninguna parte del mundo. Mediante la compasión, la imaginación construye fenomenológicamente un lugar invivible para la psicología… ¿Un fantasma, una ilusión? Todo lo contrario. En un sentido, es verdad, la subjetividad es nuestra forma de ver aquello que somos; pero en un sentido más profundo la subjetividad es, en realidad, la forma particular que todos tenemos de *no ver* lo que somos. Concebida como psiquismo (con su lucha freudiana de mitos) o como ideología («la representación necesariamente imaginaria de nuestras condiciones materiales de existencia»), la subjetividad nos impide experimentar la verdadera consistencia de nuestra vida. La compasión no es co-respondencia, no define la solidaridad entre dos polos fundidos en el mismo dolor; la compasión, más bien, asume subjetivamente el dolor que el otro subjetivamente niega o amortigua; experimenta en toda su pureza no el sufrimiento que el otro siente, sino el que *debería* sentir si fuese en realidad un «otro» y no, como yo mismo, un «yo». Por eso la compasión es de una implacable objetividad, delimita un espacio fuera también de todos los sujetos en el que los hombres son lo que verdaderamente son y no lo que creen ser, en el que vivimos por ellos, *en su lugar,* la desgracia que objetivamente, y sin que ellas muchas veces lo sepan, gobierna sus vidas. *Ponerse en el lugar del otro es vivir en su lugar su verdadera existencia.* La compasión, por tanto, se proyecta sobre la víctima con independencia de su historia, sus costumbres o su ideología, pero también con independencia de lo que ella *sienta.* Esta implacable objetividad de la imaginación compasiva tiene un aspecto a mi juicio muy luminoso: nos permite sentir piedad del asesino Klaus Barbie que tropieza –débil ancianito tembloroso– en las escaleras del tribunal de París o del dictador Sadam Hussein, drogado, derrotado, inofensivo, al que unas manos examinan los dientes como a un caballo. No se puede dejar de sentir compasión al contemplar cómo un hombre te-

rrible se transforma objetivamente en una *especie,* como todos los viejos del mundo.

Pero, ¿y si Barbie y Sadam tuviesen conciencia de esta fragilidad? ¿Y si la exhibieran premeditadamente y se abandonaran a la melancolía pública de su dolor? ¿Y si reclamasen en voz alta: «compadecedme, soy sólo un pobre viejo»? En ese caso, nuestra compasión se convertiría inmediatamente en repugnancia. El victimismo de un viejo verdugo reactiva en nosotros el rechazo de sus crímenes (Pinochet intentó este expediente sin despertar ninguna simpatía), pero también el victimismo de las víctimas excluye la compasión. Es la ley de la imaginación, que sólo puede ocupar el lugar del otro a condición de que esté *vacío;* que no puede experimentar *en lugar del otro* su sufrimiento si éste lo experimenta ya *por sí mismo.* Desde el momento en que uno se trata subjetivamente con objetividad –el cojo encerrado en su cojera– no deja ningún espacio para que entre en él la imaginación del compasivo; pero desde el momento en que uno se trata subjetivamente con objetividad, el *medium* de la piedad se convierte en el objeto mismo de la compasión, de manera que se aleja de su desgracia hasta situarla a esa media distancia en la que se vuelve inevitablemente útil, soportable o placentera. La compasión trata objetivamente un dolor subjetivo; la autocompasión, al contrario, trata subjetivamente un dolor objetivo –que, por eso mismo, se convierte en una añagaza defensiva que voltea la ternura en irritación. Los grandes maestros de la mendicidad (constituidos en gremios o en escuelas, como en El Cairo) explotan intuitivamente los recursos teatrales que mencionan Aristóteles y Benjamin, a sabiendas de que una escenografía eficaz debe atraer la mirada sobre el soporte objetivo del sufrimiento (el muñón fingido o auténtico) y nunca sobre la conciencia subjetiva del mismo; sólo un mendigo bisoño se humilla de rodillas, se da golpes en el pecho o proclama a voz en grito su desdicha. Frente a esta tentación, resistirse a la autocompasión, oponerse a la implacable objetividad de la imaginación, no dejarse encerrar subjetivamente en las causas de nuestra desgracia objetiva o, lo que es lo mismo, negarnos a ser ininterrumpidamente –todo el rato y en todas nuestras relaciones– aquello que somos o aquello que han hecho de nosotros, es lo que llamamos *dignidad.* Tan grave es no sentir compasión como medirnos por ella, y un hombre o un pueblo que se deja medir –y agotar– en la com-

pasión de otros es un hombre o un pueblo vencido y condenado a la extinción. En este sentido, las relaciones históricas de Occidente con el resto de los pueblos del mundo ilustra muy bien un modelo de compasión mucho menos luminoso en el que la piedad hacia los otros no sólo no impide la agresión sino que, de algún modo, la prolonga como la enseña de una hegemonía también moral mediante la que se quiere obligar al derrotado a aceptar la necesidad objetiva de su derrota confinándole en una subjetividad de mendigo. Se compadece a los vencidos no porque hayan sido vencidos sino para que no levanten la cabeza. La combinación muy moderna de bombas y comida lanzadas desde el mismo avión es menos una demostración de cinismo que de perspicacia militar: las bombas destruyen los cuerpos de los muertos, la comida trata de destruir el alma de los supervivientes. El humanitarismo occidental es, sobre todo, una inducción a la autocompasión, la piedad performativa a través de la cual provocamos y reproducimos en el otro los *rasgos* de su inferioridad (y las condiciones de nuestra superioridad) encerrando su subjetividad en la destrucción objetiva de la que somos los responsables. A unos los matamos sin compasión porque no se rinden; a otros, en cambio, los compadecemos para que se rindan.

Estos tres elementos –compasión, autocompasión, dignidad– constituyen el eje dramático del que es –sin duda– el mejor *western* de la historia. Me refiero a *Los siete samuráis* de Akira Kurosawa, la película de 1953 que narra la historia de una aldea japonesa asediada por los bandidos, cuyos desgraciados campesinos alquilan, por tres cuencos de arroz al día, los servicios de siete guerreros expulsados de la corte. Seis de ellos son los representantes típicos de su casta, educados en las más refinadas artes de combate y prisioneros de toda una serie de reglas minuciosas en las que cifran su superioridad moral; han aceptado el trabajo obligados por su situación y con una cierta sensación de humillación, pero sienten al mismo tiempo –y tanto más cuanto más conviven con ellos– una compasión sincera por los campesinos. El séptimo samurái es Kikuxo, el intruso, el impostor anárquico y bufón, el impulsivo desclasado que busca individualmente promoverse al rango de caballero y que delata en cada uno de sus gestos, sin embargo, su indisimulable extrac-

ción social. La poco gloriosa empresa en la que han empeñado todos su palabra va revelando, a medida que se desarrolla el film, sus respectivas contradicciones y reordenando de algún modo todos los papeles, sobre todo a partir del momento en que se descubre que el propio Kikuxo es en realidad un campesino, como ésos a los que ha aceptado ahora ayudar y de los que hace tantos esfuerzos por distinguirse. Los auténticos samuráis se muestran dulces y comprensivos con los aldeanos mientras que Kikuxo los trata sin contemplaciones, con una mezcla de crueldad y desprecio, combinando burlas y golpes. Y sin embargo, a medida que Kurosawa despliega sabiamente la trama, va quedando más y más claro a los ojos del espectador que el único hombre libre sobre el escenario, el único hombre verdaderamente digno en medio de esa gavilla de sumisiones y falsas conciencias, es precisamente Kikuxo. Uno de los momentos más bellos y trágicos de la película es ése en el que Kikuxo salva de los bandidos a un niño cuyos padres han muerto en el asalto y al que ahora abraza con lágrimas en los ojos, paralizado en el río por un repentino recuerdo de infancia: «¡yo soy este niño!», exclama revelando así las motivaciones psicológicas de su rebeldía individual. La escena fundamental, sin embargo, es esa otra en la que Kikuxo ridiculiza furioso la bondad de los samuráis con los campesinos: «los campesinos –dice con un odio cargado de dolor– son sumisos, astutos, cobardes, lloricas, ocultan sake en el bosque y os engañan sin parar; pero sois vosotros los que les habéis hecho así». Mientras que el trato sinceramente humano y generoso de los samuráis presupone una jerarquía y reproduce relaciones seculares de dependencia y explotación, Kikuxo trata a sus compañeros de clase *como se merecen:* lo que odia en ellos –su pusilanimidad, su autocompasión– es lo mismo que tranquiliza y conmueve a los seis caballeros. La solución de Kurosawa a este conflicto sutilmente puesto en juego –entre compasión, autocompasión y dignidad– es la de la propia tarea colectiva en la que, contra un enemigo exterior, disuelven de hecho sus diferencias. La dignidad individual de Kikuxo se transfiere a la comunidad de campesinos en armas; los samuráis se desclasan definitivamente poniendo el saber de su casta al servicio de los aldeanos; uno y otros, en cualquier caso, ceden paso –incluso físicamente– a lo que realmente cuenta, esa nueva aldea que puede volver a plantar arroz

y que ha descubierto que tiene los medios objetivos –la dignidad común– para defenderse, sin necesidad de esperar a un samurái *bueno,* del azote objetivo de sus enemigos.

Porque la historia de Psaménito se puede interpretar también *de la peor manera,* a la luz de esta evidencia que viene poco a poco asomando entre los mimbres de nuestras reflexiones: la de que en un mundo jerarquizado la compasión, como el saber, oculta y sublima relaciones desiguales de poder. La propia explicación que Heródoto pone en boca del faraón («los males de los míos eran demasiado grandes como para llorar por ellos», pero «la desgracia de un amigo reclamaba unas lágrimas») sugiere ya, como el comentario de Aristóteles, un premeditado movimiento de condescendencia. Psaménito se expresa, en efecto, como si su compasión hacia el viejo cortesano fuese una «concesión» que sólo cabe hacer a un «inferior» y por una causa «menor»; toda la frase suena como si no fuese la desgracia la que «reclamase» un movimiento de piedad sino el faraón el que lo «otorgase», el que se aviniese a estirar su compasión, como un brazo desdeñoso, hasta su sirviente.

Indudablemente la compasión presupone un desequilibrio inicial como su condición misma, una descompensación, aunque sólo sea coyuntural, entre los dos polos comprometidos en ella: la debilidad, la desgracia, la enfermedad, la pobreza, con independencia de sus causas, establecen una jerarquía sincrónica que puede algunas veces invertir o atravesar (como en la «vejez» de Sadam y Barbie o en el accidente de coche de la princesa Diana) la jerarquía social imperante. Pero incluso los muy raros casos de compasión ascendente (de los débiles hacia los fuertes) se basan en una redefinición del modelo jerárquico («Señor, perdónalos porque no saben lo que hacen») y justifican ese malestar que siempre acompaña a la verdadera compasión y que sólo puede aliviarse mediante alguna clase de acción. La compasión nace, pues, de una relación desigual de fuerzas en la que el polo inferior está virtualmente a merced del polo superior: el ex agente de bolsa que duerme entre cartones está ahora tan indefenso que podría incluso matarlo; la ancianita abandonada es tan insignificante que podría incluso reírme de ella. Mi superioridad es tan manifiesta, tan absoluta, que es casi imposible no dejarse llevar por ella. Pero no lo hago. Ponerse en lugar del otro es tam-

bién poner una acción en lugar de otra; en un mundo sin leyes podría matar al mendigo o maltratar a la ancianita, pero en mi pecho, donde no hay leyes, me *reprimo* y en lugar de hacer lo que *podría* hacer («¿por qué me matas si eres el más fuerte?», «te mato porque soy el más fuerte») hago lo que *quiero* y me agacho, unas veces con el alma y otras también con el cuerpo, hasta situarme *en el mismo nivel* que las víctimas. La compasión, en efecto, es sobre todo un movimiento de nivelación de una situación desequilibrada, la negativa a utilizar mi absoluto poder virtual mediante la cual *restablezco una igualdad de iure o de core allí donde hay una desigualdad de hecho.* A la verdadera compasión no le basta, naturalmente, con restablecer emocionalmente la igualdad quebrada, sino que su impulso es el de tratar de restablecerla también de hecho a través de esa intervención sumarísima que el lingüista de origen húngaro Tzvetan Todorov llama «moral de simpatía» y que se traduce, allí donde no se la puede salvar, en la decisión de compartir el destino de la víctima, como fue el caso de tantos y tantos que subieron de un salto a los trenes de Auschwitz para acompañar voluntariamente a las cámaras de gas a sus seres queridos.

Pero si la compasión tiene algo que ver con –dice Simone Weil– «esa generosidad que lleva a veces al hombre a abstenerse de ejercer su dominio allí donde podría ejercerlo», no podemos separar la compasión de la cantidad de dominio o poder de que uno está normalmente revestido por un determinado orden social. Cuanto más poder concentra uno, más oportunidades tiene de negarse a ejercerlo y más meritorio será que lo haga; cuanto mayor sea la desigualdad favorable que le separa de los débiles y desgraciados, más impresionante será el movimiento de descenso y renivelación, aunque sólo sea simbólico. No hay nada de extraño, pues, en que la imagen que durante siglos ha ejemplarizado la piedad sea esa, medieval y cristiana, del rey compasivo o del noble generoso que se repite en nuestros cuentos y leyendas populares. En la propia historia narrada por Heródoto, el rey Cambises se conmueve ante las lágrimas selectivas y la explicación de su prisionero y acaba perdonando la vida al hijo y devolviendo la libertad a la hija de Psaménito.

No podemos olvidar que Psaménito es el faraón. Pensemos, pues, mal de él; pensemos, pues, mal de todos ellos. Era poderoso, era adorado como un dios y desde su trono contemplaba

a sus pies la variada composición de un mundo sometido a sus caprichos; no le preocupaban los obreros que morían construyendo su tumba bajo el sol de Memphis, pero a veces le gustaba sentirse bueno rescatando un prisionero de la muerte o dando de comer personalmente a uno de sus perros. Podía incluso aceptar en su mesa la camaradería de un viejo cortesano que estaba obligado, si así se lo pedía, a dar su vida por él. Era de hecho tan superior que podía condescender a sentirse igual a sus súbditos *en su corazón*. Pero hete aquí que la victoria de Cambises le priva de su poder y le situa incluso por debajo de aquellos a los que hasta entonces había sojuzgado. Aún más –y aún peor– lo sitúa *en pie de igualdad* con el viejo cortesano al que generosamente había admitido en su mesa. Y entonces Psaménito, el faraón, se rebela interiormente.

Si la compasión presupone y en algún sentido afirma una relación desigual de fuerzas, si es el movimiento mediante el cual tratamos de restablecer una igualdad *de core o de iure* allí donde hay una desigualdad *de hecho,* la compasión de Psaménito hacia su sirviente, al contrario, trata de restablecer una desigualdad *de core o de iure* allí donde hay una *igualdad de hecho*. Mediante las lágrimas Psaménito restablece la jerarquía, vuelve a ser el faraón frente al decrépito cortesano, que ahora tanto se parece a él; mediante esas lágrimas muy bien seleccionadas, Psaménito *subordina* de nuevo a su criado y recupera emocionalmente su superioridad majestuosa: está lo suficientemente por encima del anciano como para sentir lástima de él. Y cabe pensar quizá, en virtud de la misma ley, que la compasión de Cambises después –rey como era– sólo pretendía a su vez afirmar su superioridad sobre Psaménito, ser *más* que el faraón, situarse en esa cúspide de la pirámide desde la que se puede alargar un brazo desdeñoso y libérrimo hacia el inferior, confirmando de esta manera la objetividad de una relación desigual y la superioridad de una subjetividad generosa.

A veces una historia sólo puede ser explicada por otra, como un botón explica un ojal, como hacen falta dos piezas para formar un arado. Un relato de la tradición china, el de Du Dsi Tschun y el mago benefactor, completa e invierte la historia de Psaménito en el marco de las reflexiones de Aristóteles sobre las «distancias» de la compasión.

Expulsado de su casa tras haber derrochado toda una fortuna, el desdichado Du se encontró una noche en la plaza de una ciudad remota, hambriento y aterido de frío, lamentándose en voz alta de su suerte: «¡Ay!». De pronto apareció un anciano de luenga barba apoyado en un bastón, un hombre misterioso que ofreció a Du tres millones de monedas a cambio tan sólo de que esta vez gastase su dinero con más cuidado y que desapareció luego en las sombras de la noche. Du, naturalmente, al verse de nuevo dueño de una gran fortuna, se dejó llevar enseguida por sus viejos hábitos de despilfarro, gastó la donación del anciano en caballos, mujeres, juego y bebida y un año después se encontraba en la misma plaza, en la misma situación, maldiciéndose y sollozando de desesperación: «¡Ay, ay!». Al momento se presentó de nuevo el viejo de la barba blanca y se aprestó a ayudarle por segunda vez, dándole en esta ocasión diez millones de monedas, regalo que Du agradeció avergonzado, prometiéndole corregirse y vivir sabia y austeramente a partir de entonces. Pero como dice el cronista «los viejos defectos son difíciles de enmendar» y, tras una breve lucha consigo mismo, volvió a derrochar su fortuna y dos años más tarde se vio una vez más en la misma situación, de noche, andrajoso y hambriento, en la plaza de la ciudad remota quejándose a gritos de su desdicha: «¡Ay, ay, ay!». Por tercera vez, según la lógica infalible de los cuentos, compareció el misterioso anciano –la barba blanca, el bastón en la mano– y por tercera vez lo socorrió, ahora con treinta millones de monedas. Du cayó de rodillas, se golpeó el pecho y juró entre lágrimas de agradecimiento enderezar su vida y dedicar todo ese dinero a hacer buenas obras para honrar eternamente la bondad de su benefactor. «Cuando haya cumplido mi promesa», dijo Du, «os seguiré aunque sea a través del fuego y del agua». «Está bien, respondió el viejo, cuando hayas hecho lo que te propones búscame en el templo de Laotse bajo los frambuesos.»

Esta vez, claro, Du cumplió su palabra: compró tierras para los campesinos, edificó hospitales para las viudas y los huérfanos, ayudó a sus parientes pobres, y cuando se sintió completamente purificado de sus antiguos errores, acudió a la cita con el anciano, al que encontró levitando a la sombra de los frambuesos. Du le siguió por caminos y cerros, cada vez más lejos, cada vez más alto, hasta llegar a una casa en la montaña, cus-

todiada por un tigre verde y un dragón blanco. Al caer la noche, el anciano le hizo sentarse sobre una piel extendida en el suelo y le dio de beber vino en una copa. A continuación le dijo: «Ahora tú tienes que ayudarme, como me has prometido, y tienes que ayudarme guardando completo silencio. Oigas lo que oigas, veas lo que veas, aunque padezcas todos los sufrimientos del infierno o se los veas padecer a tus parientes, no puedes decir nada, ni una palabra, ni una protesta, ni un quejido». Du aseguró a su anfitrión que así lo haría y, nada más abandonar éste la habitación, fueron entrando en tropel toda clase monstruos de aspecto pavoroso: un gigante, una serpiente, un tigre, alimañas siniestras y quimeras espantosas cuyo aliento sentía en el rostro y que le amenazaban con devorarlo. Du permaneció impasible. Acto seguido, una gran avenida de agua penetró en la sala y creció y creció y creció hasta la barbilla de Du. Pero Du permaneció impasible. A continuación apareció un demonio con cabeza de buey, puso a hervir aceite en una olla y arrojó en ella a Du. Pero Du tampoco esta vez dijo nada; ni siquiera emitió un lamento o un suspiro. Entonces el demonio, furioso ante la imperturbabilidad de nuestro héroe, hizo traer a su mujer y la torturó salvajemente ante su vista: «Sálvame, gritaba, di al menos una palabrita para poner fin a mis padecimientos». Pero Du también esta vez se mostró impasible y mantuvo la boca cerrada. Así que el demonio, loco de ira, mató a Du y lo metió a empujones en el infierno, donde le hizo sufrir todos y cada uno de los suplicios destinados a los condenados. Y Du callaba en medio del fuego, lacerado por látigos y aguijoneado por picos de acero. Viendo el demonio que ninguna de sus maniobras daba resultado, decidió acudir a un recurso extremo, al más espantoso y cruel de los castigos: devolvió a Du a la vida reencarnado ahora en mujer. Y Du siguió callado.

Du, convertido ahora en mujer, y víctima de todos los tormentos infligidos tradicionalmente a su sexo, creció hasta convertirse en una doncella bellísima a la que pidió en matrimonio un rico comerciante. Du aceptó, siempre sin decir una sola palabra, y tuvo un hijo. Du ahora era muda, pero feliz. El problema –ay– es que el marido tenía a veces sospechas de que su mujer lo engañaba, de que no callaba a causa de un defecto físico sino a propósito, por una insolente obstinación, e intentó hacerla hablar por todos los medios. Primero lo intentó de bue-

nas maneras, con caricias y cosquillas, con pequeñas provocaciones y bromas intempestivas. Pero Du permaneció impasible. Así que la irritación del marido fue en aumento; convencido de que su mujer en realidad no era muda, buscaba procedimientos cada vez más crueles para desenmascararla y cada uno de sus fracasos iba acompañado de un paroxismo de cólera.

Hasta que un día no pudo más. Du acunaba al niño en sus brazos y sonreía. El marido se lo arrebató con violencia, lo agarró de una pierna y le partió la cabeza contra una piedra.

Y entonces Du, que amaba a su hijito, al verlo muerto a sus pies, no pudo contenerse; él (ella), que había soportado sin gemir torturas por encima de la resistencia humana, que se había mantenido impasible ante las más duras pruebas, olvidó la promesa hecha al viejo benefactor y gritó desesperado: «¡Ay, ay, ay, ay!».

Observemos que la historia de Du Dsi Tchun –de la que en enseguida contaremos el final– reproduce de alguna manera el esquema narrativo de la de Psaménito: la de un héroe sometido a una sucesión de pruebas que sucumbe al final de la manera más inesperada. Psaménito y Du permanecen impasibles por igual ante los suplicios más espantosos, sin decir una palabra ni emitir un lamento, y sólo reaccionan, y de un modo igualmente desesperado, ante un determinado objeto. Pero este esquema común, en realidad, sólo sirve para marcar todas las diferencias entre dos conductas que se invierten recíprocamente. Según la interpretación apuntada más arriba, la compasión selectiva de Psaménito es un procedimiento emocional para restablecer la jerarquía, para introducir una desigualdad subjetiva en una igualdad de hecho, para *seguir siendo el mismo, lo mismo,* contra todas las evidencias. Por contra, la reacción de Du frente al niño muerto es el resultado de una transformación radical, total, incluso de su naturaleza; Du, en efecto, tiene que convertirse en *mujer* –colofón de todos los castigos, máxima pena inventada por los dioses– para poder reaccionar por fin conforme a la gravedad del acontecimiento, tiene que volverse completamente *inferior* –de acuerdo con los valores culturales del cuento– para ser completamente *igual* al objeto de su piedad. Mientras que Psaménito condesciende a alargar su lástima hasta el viejo sirviente, tras habérsela negado a sus hijos, para *fingir* así superioridad en su hora más baja, sobre la madre Du

desciende en una sacudida el dolor de su hijo para establecer entre ambos una igualdad tan *real* que resulta insoportable. Psaménito se comporta hasta el final como un faraón, prisionero de toda una serie de dignidades ilusorias, sin tomar jamás conciencia de su situación, en un proceso interior puramente subjetivo que lo pone a cubierto en todo momento de la experiencia de un verdadero dolor. Du, en cambio, entra en contacto al final con el mundo objetivo a través de un sufrimiento contra el que no tiene ninguna defensa, del que ninguna jerarquía mental –ningún concepto masculino de honor, orgullo o realeza– puede ya protegerle.

La diferencia entre estos dos tipos de experiencia se expresa claramente en las reacciones de los *superiores* respectivos de los protagonistas, esas dos figuras trascendentes –Cambises y el viejo del bastón– que han organizado para su ventaja una verdadera escenografía teatral cuya trama gobiernan desde fuera y desde lejos. Que lo que cuenta en el caso de Heródoto está claramente por encima del sufrimiento concreto de los actores; que la mirada de Psaménito está siempre pendiente de la de Cambises, por el que se sabe observado; que en definitiva se trata sólo de un duelo muy masculino entre dos «grandes» que se miden por sobre las cabezas de los hijos humillados y del sirviente atribulado, lo demuestra la admiración del rey Persa por la maniobra del faraón; hasta tal punto la considera un triunfo que para degradar su victoria le otorga a su vez su compasión, de manera que la suma de estas dos compasiones magnánimas *resta* todos esos efectos reales introducidos sólo por juego: al final *no pasa nada,* los hijos son perdonados, el dolor anulado, la subjetividad de los grandes –y la del lector– queda honrada y satisfecha (mientras en las calles de Memphis siguen sucumbiendo objetivamente los pequeños). El cuento de Du, en cambio, conduce a una verdadera calamidad. Mientras Cambises admira como un triunfo la compasión selectiva de Psaménito –y la redobla con su propia compasión denigratoria–, el viejo del bastón reprocha furioso a Du su *fracaso.* Tras la brutal muerte del bebé, en efecto, Du es arrebatado por una fuerza sobrenatural y devuelto a la casa de la montaña, donde el encolerizado benefactor le inflige estas bellísimas y terribles palabras: «La alegría y el enfado, la tristeza, el miedo, el dolor, el odio, la concupiscencia, todo lo has superado; *pero no has podido escapar a la*

fuerza del amor». Incapaz de estar a la altura del juego, incapaz de considerar los sufrimientos concretos como el de meros actores dirigidos desde arriba y desde fuera, incapaz de mirar por encima de los acontecimientos *reales,* Du Dsi Tschun, al mostrarse sensible ante la muerte de su hijo, ha arruinado la obra de la inmortalidad, en la que el Viejo venía trabajando desde hacía siglos y que habría beneficiado a los dos: «Ahora tengo que volver a empezar a preparar mi elixir desde el principio y tú seguirás siendo un mortal». El castigo por haberse tomado en serio *un sufrimiento* es… la vida. La objetividad del amor ha hecho fracasar, para insatisfacción de todos, incluido el propio lector, la magna escenografía teatral –con sus jerarquías subjetivas– que triunfa ampliamente en la historia de Psaménito. Pero, ¿no es acaso muy bonito, no aporta una lección sobre la que conviene reflexionar en profundidad, esta evidencia narrativa de que la inmortalidad es un ambiciosísimo y descabellado «plan» masculino al que se sacrifican subjetivamente, como puros medios «teatrales», los sufrimientos reales de los humanos, y que la mortalidad que arruina felizmente ese plan es introducida permanentemente en el mundo *por el dolor objetivo de una mujer,* por la negativa espontánea de una madre a mostrarse indiferente ante *la muerte de un niño*? ¿No son las mujeres de uno y otro sexo las que se resisten a subordinar la muerte de un niño a ningún fin superior, las que *no saben* –tontas– encontrar ningún sentido al dolor de sus hijos y lo interpretan literalmente, *con todo el cuerpo,* como si realmente estuviese sucediendo, objetivo, irreversible, sin posibilidad de *restarlo* después mediante el decreto de un emperador?

Pero las historias cruzadas de Psaménito y Du Dsi Tschun nos enseñan también que la imaginación –la capacidad para trasladarse de un particular a otro– tiene dos contrarios. El primero, lo hemos visto, es la «fantasía»; es decir, la facultad de operar al margen del mundo, sin una sombra siquiera de mundo, en un proceso inmanente y subjetivo, puramente autista, que el sujeto que lo conduce –perversión hegeliana– confunde con la Razón. Mientras que la imaginación opera a través de concretas figuras interpuestas a las que el sujeto está ligado por un interés particular *(al menos un guisante),* para la fantasía todas las figuras son meros operadores dialécticos –como soldaditos de plomo o elementos de atrezzo– sobre un escenario en el que los límites

de la subjetividad han usurpado los del universo. Esta es la forma degenerada de la razón ilustrada que conduce al totalitarismo. Hitler, sobre todo, «fantaseó» muchísimo. También Cambises, Psaménito y el Viejo de la montaña fantaseaban. Y la fantasía, claro, es incompatible con la verdadera compasión.

Pero la imaginación necesita una mínima distancia, como sugiere Aristóteles, para establecer sus alianzas; necesita mantener intactos sus *mediums* o conductores eléctricos para poder llegar más lejos a través de ellos. Tiene razón Aristóteles: lo que le ocure al hijo de Du, como lo que les ocurre a los hijos de Psaménito, no es simplemente penoso o digno de lástima: es *horrible*. Lo que le ocurre al hijo de Du *como mujer* es algo que le ocurre a Du mismo, al igual que lo que les ocurre a los hijos de Psaménito debería ser algo que le ocurriese al propio Psaménito, aunque Psaménito es un *hombre* –es decir, un faraón– y por eso, según nuestra lectura *interesada* del relato, su desgracia es finalmente *nada* para él. La muerte violenta de un niño –el *medium* por excelencia– es horrible y «lo horrible», al igual que la «fantasía», destruye la imaginación; es decir, destruye nuestra capacidad para experimentar la felicidad y el sufrimiento de otro. En la autocompasión, el sujeto se vuelve tan absolutamente objeto de su propia compasión que los demás no pueden ya compadecerlo. En la desgracia –en eso que hemos llamado *horrible*– el sujeto se vuelve tan absolutamente objeto de la compasión de los demás que ya no puede compadecer a nadie. «Lo horrible» nos vuelve, no compasivos, sino desdichados. Y si la desigualdad es la condición de diferentes tipos de compasión (unos nobles y otros innobles, como hemos visto en estas páginas), *la radical igualdad de la desdicha* disuelve, como el poder de la fantasía, todos los vínculos reales entre los objetos y la consistencia ontológica de los objetos mismos. Por eso Simone Weil no se equivoca cuando afirma que

> aquellos que han sido mutilados por la desdicha no están en condiciones de prestar ayuda a nadie y son incapaces incluso de desearlo. Así, pues, la compasión para con los otros desdichados es una imposibilidad. Cuando verdaderamente se produce, es un milagro más soprendente que el caminar sobre las aguas, la curación de un enfermo o incluso la resurrección de un muerto.

El problema es que «lo horrible» gobierna hoy la mayor parte de nuestro mundo donde no gobierna la fantasía. Los niños son su crucifijo y nuestro escarnio. Existencias fenomenológicas que exigen muy poco trabajo de demolición y un mínimo esfuerzo de imaginación –porque son su fuente y su condición–, su dolor inspira más horror aristotélico que compasión; y sus padres no pueden ser compasivos. Los niños de Iraq, de Afganistán, de Palestina, del Congo, de Brasil o de Colombia, de Ruanda y de Etiopía, *no nos ocurren* a nosotros: los vemos en la televisión, donde –como explicaremos más adelante– nunca ocurre *nada*. Y donde el ámbito de lo representable –de lo que es accesible para la imaginación y, por lo tanto, para la compasión– deja fuera esas fuerzas invisibles que gobiernan nuestras vidas y de las que no podemos forjarnos ninguna *representación*. «Vamos a sentarnos a compadecer un rato» es la divisa de ese sentimentalismo sin piedad que, frente a la pantalla, convierte todos los *mediums* en puros «medios» de un autorreconocimiento nihilista que deja todo *igual* –incluida la falsa conciencia de nuestra superioridad.

La falta de imaginación de los poderosos conduce, en fin, a la fantasía nihilista o criminal; la falta de imaginación de los humillados conduce a la desesperación y el fanatismo. Esta es, *grosso modo,* todo la misteriosísima diferencia «cultural» entre Occidente y el resto del mundo. Por uno u otro camino –el poder o la desdicha– la ausencia de imaginación determina la muerte de la Razón sobre la tierra. Por esa pendiente hemos comenzado de nuevo a despeñarnos.

Televisión: cinco ilusiones y una propuesta

> Rocas audazmente colgadas y, por así decirlo, amenazadoras, nubes de tormenta que se amontonan en el cielo y se adelantan con rayos y con truenos, volcanes en todo su poder devastador, huracanes que van dejando tras sí la desolación, el océano sin límites rugiendo de ira, una cascada profunda en un río poderoso, etc., reducen nuestra capacidad de resistir a una insignificante pequeñez, comparada con su fuerza. Pero su aspecto es tanto más atractivo cuanto más temible, *con tal de que nos encontremos nosotros en lugar seguro* [...][1].

Esto escribe Inmanuel Kant en un famoso pasaje de *La crítica del juicio* sobre el sentimiento de lo sublime, del que es una prolongación, un poco más adelante, este otro:

> La estupefacción, que confina con el miedo, el terror y el temblor sagrado que se apoderan del espectador al contemplar masas montañosas que escalan el cielo, abismos profundos donde se precipitan furiosas las aguas, desiertos sombríos que invitan a tristes reflexiones, etc., no es, *sabiéndose, como se sabe, que se está en lugar seguro,* temor verdadero sino sólo un ensayo para ponernos en relación con la imaginación [...][2].

---

[1] Inmanuel Kant, *Crítica del juicio,* Manuel García Morente [trad.], Madrid, Espasa-Calpe, 1990, p. 204. El subrayado es mío.

[2] Inmanuel Kant, *op. cit.,* p. 215. El subrayado es mío.

Allí donde lo inconmensurable no puede aplastarnos, donde lo terrible no puede dañarnos, donde el peligro no puede matarnos, la inmediatez majestuosa del objeto se convierte en una *imagen* que nos procura satisfacción y que podemos incluso pintar, como en esos cuadros de Caspar David Friedrich en los que la figura minúscula del espectador erguido en la playa engrandece un paisaje vertiginoso mientras la mirada exterior del artista lo reduce al tamaño de una ventana. La condición, en efecto, y la forma de eso que Kant llama lo sublime es *la ventana,* que nos muestra la tormenta al mismo tiempo que nos protege de ella. Mediante esa modesta y familiar ventana, límite diminuto donde la infinitud se abrocha, lo inabarcablemente grande, lo insoportablemente vivo, lo estremecedoramente vertical se vuelve sólo *aparatoso;* todo lo inmenso, lo amenazador, lo colosal, lo inminente, lo estruendoso, lo calamitoso, se reducen a *nada,* alivio que va inevitablemente acompañado de una risa o un llanto incontenibles.

Pero una ventana que reduce los acontecimientos a *nada* y cuyo poder nihilizador produce risa y llanto en el espectador, ¿es lo sublime? ¿O es la televisión?

Recuerdo vagamente que el filósofo marxista Galvano della Volpe denunciaba las condiciones «burguesas» de la estética kantiana; el suelo inconsciente de un espectador que transforma por igual la tormenta, la guerra o la Revolución francesa en un *paisaje:* un hombre refugiado en una habitación caldeada por el fuego de una chimenea, que ve a través de la ventana el cielo volcando sus nubarrones, a los ejércitos disparando sus cañones y a las multitudes derrocando los gobiernos. ¿La televisión? Hasta tal punto domina ya por completo nuestra vida que podemos leerlo todo –incluido Kant– desde ella. De condiciones esclavistas nació la *polis;* de condiciones feudales surgió San Francisco; de condiciones burguesas han surgido el «habeas corpus» y la penicilina. Ese es el único «progreso» que conocemos. De condiciones «burguesas» pueden surgir cosas que utilizaremos después –leyes o máquinas– a condición de que esas condiciones no supriman las condiciones mismas de la sensibilidad: el tiempo y el espacio. En la época de Kant existían las montañas; en la época de Kant volvía a comparecer fugazmente la política. Sus reflexiones sobre lo sublime, bañadas de un nórdico romanticismo, acometían una crítica del *espectáculo;* es decir, una

demarcación de los límites de la mirada, concebida al mismo tiempo como milagro y como robo. El espectáculo implica siempre una división y una victoria, una desigualdad favorable sin excepción a la pequeñez del ojo. Mediante el espectáculo de lo sublime, descubrimos en nosotros –escribía Kant– «una capacidad de resistencia de una especie totalmente distinta, que nos da valor para medirnos con el todo-poder aparente de la naturaleza» y devenir «superior a ella en nosotros mismos»; una fuerza «para afirmar nuestra independencia contra los influjos de la naturaleza, para rebajar como pequeño lo que según esta última es grande, y así para poner lo absoluto-grande sólo en nuestra propia determinación»[3]. La televisión… o todo lo contrario. Aquello que es tan inmenso, tan ruidoso, tan indomeñable que no podemos siquiera representarnos nos produce un estremecimiento, y en este estremecimiento encontramos safisfacción; y esto es así porque los límites de la imaginación son conformes a la razón, la cual se reconoce superior –con tan sólo poner una ventana– a esas fuerzas que superan infinitamente su encuadernación finita. De que esas fuerzas sean apabullantes y al mismo tiempo *nada* depende la posibilidad de la mirada, la posibilidad de medir el espacio, la posibilidad de percibir la enormidad como una coz en el pecho y la posibilidad incluso de extraer una moraleja. La seguridad «burguesa» –de la que la vida sin sobresaltos del «reloj de Konigsberg» constituye casi un espot publicitario– está desigualmente repartida entre los hombres, es verdad; está tiznada de la inmoralidad de un régimen de acaparadores de ventanas en el que la mirada es siempre menos un milagro que un robo; pero sería absurdo envidiar o admirar, contra esta belleza mal nacida, la *ceguera* de los que han sido privados de ventanas y/o del tiempo para levantar la cabeza. El problema no es éste. El problema de nuestra era tras el 11-S –se dice– es justamente la seguridad. El problema es que ya no tenemos *ninguna seguridad* y sin embargo no nos damos cuenta. El problema es que toda nuestra seguridad procede de la televisión –cuando debería *precederla*.

Las críticas a la televisión suelen centrarse en la propiedad de los medios y en la gestión interesada de los contenidos; es decir, en la construcción ideológica de las imágenes. Esta críti-

[3] Inmanuel Kant, *op. cit.,* pp. 204 y 215.

ca es imprescindible, sin duda, pero se olvida de que la televisión es, ante todo, un sistema de construcción de la mirada, un espectáculo que fabrica y reproduce al espectador. Analizar esta «síntesis visual» en que consiste la espontánea percepción televisiva exige por tanto analizar toda una serie de niveles concéntricos inconscientes (relacionados al mismo tiempo con el soporte y con el modelo) para excavar las cinco transparencias que la hacen posible: la ilusión de invulnerabilidad, la ilusión de familiaridad, la ilusión de totalidad, la ilusión de comunidad (o espacio público) y la ilusión de acontecimiento.

1. LA ILUSIÓN DE INVULNERABILIDAD

Si hablamos de la relación entre la «seguridad» y el «ojo», hay que empezar por decir que el *espectáculo* no dirime sólo las desigualdades entre el Hombre y la Naturaleza: dirime asimismo las de los hombres entre sí. La razón es *theoría,* pero el poder también. Lo sublime nace de una mirada ascendente, de abajo arriba, desde el ras del cuerpo hacia el cielo borrascoso o hacia la cumbre nevada; el poder, en cambio, mira siempre de arriba abajo: Escipión, por ejemplo, contemplando melancólicamente a sus pies la ciudad humeante que él mismo ha mandado destruir, pero también el oficial de aduana ante el que el viajero inclina culpable la cabeza. Tras la expulsión del Paraíso y salvo para los enamorados, la mirada no admite reciprocidad, impone una jerarquía, desnivela el mundo; y la hegemonía, pues, presupone y se expresa siempre a través del espectáculo, cuya manifestación más pura es el Triunfo Romano, con su desigualdad visual entre vencedores y vencidos. De lo primero que se libera el hombre que aspira a la emancipación es de la mirada del tirano; lo primero que afirma el tirano –con los mismos medios que le han proporcionado la supremacía– es su libertad absoluta para mirar. Mirar o ser mirado, mirar sin ser mirado, someter y –llegado el caso– destruir con la mirada, la conquista de la «soberanía» implica la búsqueda de cotas geográficas o tecnológicas cada vez más elevadas desde las que el solo ojo pueda ordenar y decidir los acontecimientos, proceso en el que la industria militar juega un papel dinamizador y que alcanza su perfección provisional en los bombardeos desde el aire. En la

tradición espacial que sigue siendo la de nuestra conciencia, el poder es un «centro» –fortaleza o alcázar inexpugnables– en el que convergen fluidamente todos los extremos del imperio: informadores, peticionarios, reos, funcionarios, embajadores, comerciantes, y también esos cómicos, juglares y volatineros que montan su espectáculo dentro del espectáculo más amplio de la corte. Allí el poder visual del emperador es el efecto y la garantía de tres factores indisociables entre sí: invisibilidad, inviolabilidad e inmovilidad. El emperador, que todo lo ve, no se expone jamás, o sólo en ocasiones señaladas, a la mirada de los súbditos. El emperador, porque nadie lo ve, está *seguro,* permanece a cubierto de cualquier asechanza, protegido por su propia ausencia amenazadora. La majestad del emperador, en fin, depende de que permanezca inmóvil mientras todo gira, se combina y se despliega a su alrededor. En este sentido, por debajo del campesino y del caballerizo, la figura socialmente opuesta a la del emperador la encarna precisamente el «cómico», al que su consentida visibilidad y su incesante movilidad (desprovisto como está de residencia fija) vuelven despreciable y vulnerable.

¿Qué tiene todo esto que ver con la televisión? Lo primero que hay que recordar es que el televisor es un mueble o, más exactamente, un *electrodoméstico*. Pertenece, pues, al ámbito de la casa. Más aún: a partir de los años sesenta –un poco antes en el mundo anglosajón– su entronización en el cuarto de estar pasó a re-estructurar decisivamente, mucho más que la nevera, la lavadora o el friegaplatos, contemporáneos suyos, la distribución del espacio doméstico burgués; al contrario que los otros adminículos eléctricos, confinados en la zona ahora excusada de la producción (la cocina o el baño), la televisión activaba idealmente la esencia misma de la casa, su concepto universal –si se quiere– como representación ancestral del hombre *fuera de peligro*. Permitía, pues, mantener las separaciones típicamente «burguesas», prolongando al mismo tiempo y consumando el triunfo del «hogar» universalmente humano. Los dos elementos irrenunciables que definen ontológicamente *la casa,* como caparazón arquitectónico de una intimidad protegida; los dos símbolos, por así decirlo, de la existencia de un lugar seguro en medio de las asechanzas exteriores, son la ventana y el fuego. Una casa es sólo eso. La ventana es el límite transparente que

deja *fuera* el mundo que podemos, sin embargo, seguir mirando. El fuego es el centro interior que calienta, recoge y humaniza a las criaturas sentadas a su alrededor. Pues bien, la televisión ha venido sobre todo –o antes que nada– a conservar bajo otra forma las ventanas y las hogueras.

Antes de generalizar un modelo de civilización, la televisión generaliza en efecto *las ventanas*. Antes de sustituir a la madre o al maestro, la televisión ha sustituido al fuego. Si la casa sigue siendo «hogar», sigue siendo *focolaris* (el lugar de la lumbre), una vez desplazado el fuego a la periferia vergonzante de la cocina, es porque la televisión conserva en su corazón una fuente de luz, de calor y de ruido –el murmullo variable del crepitar de las llamas– que centraliza las miradas, conforta a los menesterosos, acompaña a los solitarios y tranquiliza a los insomnes. Gracias a la televisión, las chabolas, las chozas, los sótanos y las ruinas tienen ventana y fuego; gracias a la televisión, las chabolas, las chozas, los sótanos y las ruinas son *verdaderas casas* donde la vida transcurre segura, libre y placentera.

La televisión es el triunfo de la casa, el poder doméstico transformado en fortaleza: una ventana bien enrejada y un fuego que nunca se apaga. Antes de darnos información, entretenimiento o imágenes, la televisión *nos da seguridad*. La recepción, pues, de las imágenes vendrá determinada por la seguridad superior derivada de esta falsa ventana y de este falso fuego.

– La televisión es una ventana *pequeña* o, más exactamente, una ventana que empequeñece las cosas que vemos a través de ella. Esta visión de las montañas, la guerra o la Revolución *a escala,* no debe tomarse a broma; la insistencia de Kant en asociar el sentimiento de lo sublime al *tamaño* del objeto (que debe ser enorme, colosal, inabarcable) garantiza de algún modo la precedencia del espacio, la fragilidad del sujeto y la inconmensurabilidad de la experiencia. La «maqueta» ha sido siempre el recinto de intervención preferido del soberano –o el estratega–, donde hombres, montes y edificios se volvían *manejables*.

– La televisión es una ventana *horizontal* que induce una visión tecnológica descendente. Al contrario que el espectador de Caspar David Friedrich, diminuto enderezador de una mirada kantiana hacia lo grande y lo alto –el paisaje que literalmente lo envuelve–, el espectador televisivo, como Escipión o el oficial

de aduanas, contempla *de arriba abajo* las imágenes diminutas y lejanas que se agitan en un rincón de su salón.

– La televisión es una ventana *interior*. Mientras que las verdaderas ventanas son límites y se las puede mirar, por tanto, también desde el exterior, la televisión está dentro de casa. La ventana, que nos protege de las amenazas, es al mismo tiempo el punto más vulnerable del edificio, por donde puede colarse el ladrón o penetrar la alimaña. A través de la televisión entran en el hogar el Estado, el comercio, el ejército, el juglar, la fauna, el vecino, los extremos todos de este imperio visual; entran sin conmover ni amenazar la seguridad doméstica. Todo se queda en la ventana; todo se convierte en *casa,* de manera que incluso la guerra, la Revolución, el volcán en el salón, *nos tranquilizan*. Pequeña, horizontal, interior, a la televisión no hace falta ni siquiera asomarse. Las cosas ya no ocurren en el espacio, ya no ocurren *fuera*. El terremoto de Irán, los bombardeos de Bagdad, la exploración de Marte, son experiencias *íntimas;* no se las contempla, pues, a través de la ventana: se las contempla a través de la cerradura. La televisión *privatiza* el mundo del que ya hemos sido privados en el exterior.

(En este sentido, dicho sea de paso, la televisión no ha venido a superar al cine sino a matarlo, y a matar con él la experiencia tecnológica de lo sublime. La oscuridad inquietante de la noche, la verticalidad de la visión, la sobredimensión de los objetos, el silencio sobrevenido, la envoltura sideral de las imágenes (a través de la pantalla *celeste*), las condiciones de la recepción cinematográfica fabrican una variante de espectador mucho más vulnerable en el espacio, sensible al menos al poder de la estupefacción; un espectador que ha debido además abandonar momentáneamente su casa, exponiéndose al asalto de la contingencia y renunciando, por tanto, a su seguridad imperial).

Todo lo dicho, creo, sugiere ya el parentesco visual que une al emperador y al espectador. Invisibilidad, inviolabilidad, inmovilidad. En una sociedad en la que el ciudadano es ininterrumpidamente atravesado por un poder que aumenta su capacidad de penetración visual a medida que se vuelve más infinitesimal y bacteriano, en la que el individuo es intervenido y registrado en el sustrato mismo de la vida, en la que desde el ADN al saldo bancario, nuestra intimidad está más que nunca a la intemperie, el espectador dirige a la televisión una mirada sin reci-

procidad, inalcanzable para el objeto de su visión. En una sociedad en la que la inseguridad aumenta en todos los niveles, en la que el trabajo y la vivienda han dejado de ser una evidencia, en la que las amenazas se han instalado en la propia cadena alimentaria (por no hablar de países en los que la guerra, el hambre o la ocupación, minan todo horizonte de estabilidad cotidiana), la televisión vuelve invulnerable al espectador. En una sociedad en la que todo es precario, flexible, fluido, en la que los hombres son cada vez más movidos como arenisca en manos del vendaval, en la que circulación y velocidad resumen la existencia de las cosas (hasta el punto de que *pararse* puede resultar mortal), el espectador permanece *inmóvil* mientras todo lo demás se mueve en la televisión.

Puede muy bien concebirse la historia de la humanidad como una lucha de clases en la que una minoría ha siempre porfiado con éxito por conquistar, más allá de territorios, riquezas u honores, el derecho de mirar a la mayoría. El mundo de los que miran *de verdad* sigue siendo el de una minoría poderosa; esa minoría mira hoy a una mayoría… que mira a su vez la televisión. La televisión, pues, invierte ilusoriamente el reparto de soberanía, de manera que el mismo hombre desnudo, controlado y apriscado, desprovisto de todo instrumento de intervención, que acepta que su voto cada vez decida menos, asciende como espectador a esa cúspide de la pirámide social desde la cual, invisible e inmóvil, determina a distancia con su cetro fotoeléctrico el orden de lo visual. Que ese poder es ilusorio y –aún más– que es premeditadamente utilizado por la irresistible minoría bacteriana, lo demuestra el hecho de que, por primera vez desde el Imperio romano, el espectador se ha vuelto despreciable –y los bufones, a la inversa, admirables.

2. LA ILUSIÓN DE FAMILIARIDAD

Decía Levi-Strauss que sólo hay objeto para la antropología allí donde la sociedad es de dimensiones lo bastante reducidas como para que todos sus miembros *se conozcan entre sí*. La nuestra es tan grande que resulta excesiva no sólo para los antropólogos sino, en general, para la mayor parte de las personas que en ella viven, entrenadas como están para juzgar rela-

ciones entre hombres y no «esas fuerzas vastas e impersonales que en nuestra sociedad moderna se han convertido en una necesidad teórica», sin la cual no podemos entender nada. T. S. Eliot, al que pertenece esta última cita[4], nos recuerda en un texto de 1946 sobre la cultura por qué es mucho más agradable y asequible el estudio de la antigua Grecia, el cual atañe «a un área pequeña, a hombres más que a masas y a pasiones individuales» y no a estructuras, y de qué manera la irrupción de estas «fuerzas impersonales» no sólo dificulta enormemente el análisis, sino que transforma por completo el concepto de moral con el que nos hemos manejado, y tratamos de seguir manejándonos, desde hace muchos siglos.

Muy poco de lo que sabemos sobre los bororo nos sirve para entender la política de Bush; muy poco de lo que sabían los bororo nos sirve para sobrevivir en la sociedad actual. Allí donde el hundimiento de un barco frente a las costas de Galicia implica a diez compañías, doce gobiernos y toda una vía láctea de decisiones individuales encadenadas entre sí en el marco de un sistema que se ha vuelto casi biológico, es muy difícil contar un «relato». Allí donde nuestras más banales costumbres cotidianas –la de mandar un mensaje por el móvil o elegir una marca de cereales– tienen una relación «inimaginable» con algo terrible que sucede en el Congo o con la muerte repentina de quince niños en Indonesia, es muy difícil aplicar nuestro concepto tradicional de «responsabilidad». Allí, en fin, donde la movilidad laboral, el trabajo precario y el paro impiden la cristalización de lazos estables con los demás (y donde, por lo demás, la multiplicación de aparatos dentro de casa disuelve cada vez más la vertiente comunitaria y familiar de la televisión), todo se vuelve extraño, ajeno, y no se sabe nunca con quién se está hablando o en quién se puede confiar.

Pues bien, en este contexto de amenazadora impersonalidad e invisible desmesura, el único lugar donde sigue habiendo relaciones entre hombres, el único espacio donde todavía nos sirven nuestras pequeñas categorías y nuestros menudos y banales criterios antropológicos, es la televisión. Aún más: el único espacio en el que hay personas que conocemos *de verdad,* es la televisión. Presentadores a los que vemos todas las noches,

[4] T. S. Eliot, *La unidad de la cultura europea,* Madrid, Encuentro, 2003.

invitados asiduos en el canal preferido, famosos a los que seguimos hasta los lugares más recónditos, concursantes con los que nos encerramos durante semanas y a los que ayudamos o zancadilleamos desde lejos, jóvenes con ambiciones a los que aupamos a la fama, personajes de dramas shakespearianos cuyos avatares seguimos comprometidos día tras día…; a través de la pantalla este mundo de estructuras inasibles, de ciclos, líneas y esquemas desprovistos de voluntad, toda esta maraña de vectores fríos y curvas inexorables contra las que es inútil enfurecerse y que ni siquiera necesitan nuestro apoyo, se reduce a dimensiones antropológicas, se materializa a escala humana, se vuelve de pronto *familiar*. Allí hay de nuevo relato, hay responsabilidad, hay alguien de quien sabemos que podemos fiarnos –o a quien podemos condenar y rechazar con la autoridad de la moral común. Allí nuestra «cultura» vuelve a servir, allí volvemos a tener algo que decir, allí todo lo que hemos aprendido no ha quedado todavía obsoleto. Más que apelar a nuestros bajos instintos, como denuncian tantos críticos de la televisión, el placer que ésta nos proporciona tiene que ver con el hecho –mucho más noble– de que nos franquea el acceso a un espacio en el que todavía podemos *juzgar;* es decir, en el que aún podemos activar aquello que nos define por excelencia como humanos: nuestra facultad de conocer y nuestra facultad de valorar. Para ello la televisión reproduce las hechuras de un mundo que ya no existe o que todavía no existe; un mundo tristemente griego o abyectamente bororo en el que nos parece conocer a todos los habitantes y en el que la «narración» y la «responsabilidad» –los dos rasgos definitorias de una moral *ejemplarizante,* propia por igual de la sociedad primitiva y de la sociedad ilustrada– toma el lugar de esta remota, incomprensible, inhumana «inocencia» estructural, donde es tan difícil orientarse e intervenir.

3. LA ILUSIÓN DE COMUNIDAD (Y DE ESPACIO PÚBLICO)

Pero la televisión no es solamente aquello que todavía podemos comprender y donde aún funcionan nuestras categorías culturales neolíticas; es, además, casi lo único que compartimos, el último espacio común en el que estamos virtualmente reuni-

dos. Si somos aún una *sociedad* no es por lo que hacemos juntos sino por lo que miramos por separado; incluso si cada uno las contemplamos desde nuestra habitación y con la puerta cerrada, la idea de «comunidad» subsiste en el hecho de que *todos miramos las mismas cosas al mismo tiempo*. Hay algo muy impresionante y casi aterrador en la imagen de ochocientos millones de personas, de espaldas los unos a los otros, contemplando en el mismo instante el mismo lance de futbol. Pero no puede negarse que esta forma de girar simultáneamente la cabeza es hoy por hoy lo más semejante que tenemos a una constitución mundial.

En una sociedad en la que las plazas han sido desalojadas, horadadas y selladas con cemento, el botellón proscrito, las manifestaciones enlatadas y hasta el libre comercio policialmente expulsado de las aceras, la televisión se ha convertido en el último vestigio de una Asamblea: allí nos reunimos y allí se originan la mayor parte de nuestras conversaciones de la delgadísima hora del café, durante la cual nuestros personajes familiares se convierten en cuestiones de Estado mucho más polémicas que el último presupuesto o la última ley del Parlamento. En una sociedad en la que la política se hace en búnkers subterráneos o comisiones invisibles, en la que la privatización inexorable de los recursos comunes es acompañada del desprestigio irreparable de «pueblos», «partidos», «sindicatos» y hasta «tabernas» (por no hablar de la calle misma, reducida a corredor celerísimo de pulsiones comerciales) y en la que el término «publicidad» ha dejado de evocar la condición revolucionaria de todo «espacio político» –como en 1789– para significar tan sólo la invasión de éste por parte del interés privado, la televisión conserva una sombra torcida de la *polis* –con algo también de mezquita y de templo– en la que, junto al plebiscito pasivo de las audiencias, el espectador decide en democracia directa, pulgar abajo o pulgar arriba, la suerte de los que se disputan bajo el haz de luz sus favores. Por lo demás, el «glamour» de los presentadores, el carisma del payaso de moda, la fascinación de la estrella mediática, derivan de su inscripción en el aura de este espacio público, de acuerdo con el tan banal como siempre olvidado principio de Hannah Arendt, según el cual una verdad privada es siempre menos convincente que una mentira pública y esto sencillamente porque las primeras son privadas y las segundas públicas. Por eso, dicho

sea de paso, la «publicidad» persuade: la diferencia que hay entre un charlatán de barraca que vende pócimas y un anuncio de perfumes en televisión es sencillamente que uno miente ante poca gente y otro miente ante todo el mundo; que uno miente cara a cara y el otro separado de nosotros por una transparencia colectiva; que uno miente con medios artesanales y el otro con medios industriales. Se percibirá, en cualquier caso, todo el peligro de que el espacio público, contra un horizonte de «fuerzas impersonales» y decisiones subterráneas, quede aprisionado en una subcultura que restablece a pleno horario la «oralidad» neolítica con todas sus servidumbres psicológicas; es decir, el peligro de que la «autoridad» emanada de la «publicidad» se inscriba en un recinto de falsa familiaridad, antropológicamente pre-escriturario, en el que las adhesiones fiduciarias e incondicionales impiden la distancia desacralizadora del análisis y la crítica. Políticamente, las consecuencias naturales de este retorno televisivo al pasado más remoto son Berlusconi y la consiguiente «berlusconización» por contagiosa rivalidad de toda la clase y la actividad políticas, orientadas ahora hacia un electoralismo permanente al estilo romano (véanse, por ejemplo, los consejos de Quinto Tulio Cicerón a su célebre hermano Marco en su *Commentariolum petitionis*).

4. LA ILUSIÓN DE TOTALIDAD

Un centro inmóvil que lo ve todo y que está al mismo tiempo en todas partes, un espectador a la vez panóptico y panorámico cuya mirada coincide sin residuos con la existencia misma: la cámara se apoya en su objetividad material, bajo el modelo imperante, para convertirse en un activador ontológico con ambiciones de totalidad. La falsa seguridad y la falsa familiaridad de la televisión alimentan una doble ilusión holográmica. Por un lado, está la convicción de que todo lo que podemos técnicamente, lo podemos también –lo debemos– humana y culturalmente sin ninguna consecuencia. Podemos ver, pues, todo lo que podemos ver. De todas las tentaciones, la única verdaderamente irresistible es la de *mirar;* podemos taparnos los oídos para no escuchar un chirrido, pinzarnos la nariz para evitar el olor de una alcantarilla, rechazar el sabor de la hiel o negarnos

a tocar una viscosidad o una aspereza. Pero no podemos dejar de mirar. Todas las culturas de la tierra han llamado la atención, a través de mitos o leyendas, sobre los peligros de mirar indiscriminadamente, sobre las terribles consecuencias de sorprender con la mirada ciertas criaturas o situaciones privilegiadas, cuyos beneficios son indisociables de su incomparecencia o cuyo horror fundamental debe mantenerse inconsciente. Acteón, la mujer de Lot o la de Barba Azul, Psiqué, la Melusina, la propia Gorgona, el castigo para los *voyeur* es la pérdida de la felicidad o –transformados en criaturas más vulnerables– la pérdida de la vida. Aún no sabemos qué consecuencias puede tener para la razón la posibilidad de «imaginar» técnicamente de un modo ilimitado; lo cierto es que esta posibilidad tecnológica se ha convertido ya en un mandamiento visual, de manera que estamos *obligados* a ver todo lo que la cámara nos *permite* ver. La cámara ha levantado el tabú selectivo de la visión que Dios había establecido y se ha convertido, y convertido con ella al telespectador, en la verdadera divinidad. Esta potencia totalitaria de la televisión convierte a la nuestra en la primera sociedad de la tierra que puede mirar impunemente todo lo que ella puede registrar analógicamente o recrear digitalmente, lo que equivale a decir *todo*. Es la primera sociedad que puede sentir placer (y no el dolor de una metamorfosis vulneradora) *viendo* cosas que, bien pensado, preferiría que no estuvieran ocurriendo o que jamás aprobaría. Y habría que preguntarse, pues, si no hay ciertas clases de mal que sólo podemos combatir, rechazar y eliminar; de las que sólo podemos salvarnos, y salvar a los demás, negándonos –como en los cuentos– a *mirarlas*. O aceptando, a cambio, el castigo de los dioses.

Pero esta liberación totalitaria de la mirada es inseparable de la convicción presupuestaria de que todo lo que podemos ver es todo lo que podemos ver. Me refiero a la certeza casi orgánica de que hay una imagen para todas las apariciones, de que dondequiera que haya *algo* hay también una cámara, de que pertenece a la naturaleza de las cosas germinar sólo en la pantalla. La invasión atmosférica de la imagen televisiva, la aceleración y penetración de sus imágenes como resultado, al mismo tiempo, de los avances tecnológicos y de la competencia capitalista en el sector audiovisual, se suman a la interiorización subjetivo-doméstica del punto de vista de Dios o del Emperador para con-

sumar la suplantación definitiva del mundo por parte de la pantalla. La ilusión de que podemos ver todo lo que ocurre en la televisión se corresponde con esta otra de que todo lo que ocurre lo podemos ver en la televisión. Que lo que no aparece en la pantalla *no existe* no es el truco de un demonio *deceptor;* es una evidencia activa, la «síntesis» perceptiva a partir de la cual ordenamos nuestras relaciones, elaboramos nuestros juicios y construimos nuestras acciones. Los límites de nuestra visión «protésica» –por decirlo con Stiegler– son ya los límites ontológicos de nuestro mundo. Pero esta es justamente la prisión de Dios: todo lo que no podemos ver no ha nacido ni nacerá nunca.

5. LA ILUSIÓN DE ACONTECIMIENTO

He insistido en otra parte[5] en que el capitalismo es el primer orden social de la historia que disuelve esas fronteras, inseparables del concepto mismo de «cultura» y respetadas por todas las civilizaciones conocidas, entre *cosas de comer* (o *consumptibilis*), *cosas de usar* (o *fungibilis*) y *cosas de mirar* (o *mirabilia*). El proceso por el cual el capitalismo convierte todas los objetos por igual en «mercancías» se llama «fetichismo»; el proceso por el cual convierte todas los objetos por igual en «comestibles» se llama «consumo». Este doble movimiento simultáneo, en virtud del cual se nos arrebatan ininterrumpidamente *las cosas* por sacralización y digestión a un tiempo, convierte a la sociedad capitalista en la más primitiva de la historia: un sistema de destrucción o catástrofe generalizada en el que los edificios, las mesas, los automóviles, los ordenadores, los libros y los cuadros *resisten* tan poco como las aceitunas o los barquillos.

La imagen también. En esta mercantilización exhaustiva del conjunto del universo –hierba por hierba y hombre por hombre– la imagen ha sufrido el mismo destino que todas las otras criaturas. En este sentido, la televisión se limita a reflejar y prolongar al mismo tiempo el contenido y la ideología de la renovación acelerada e ininterrumpida de las mercancías. Destruir las cosas (y los hombres), destruir también sus imágenes. El equivalente de la «novedad» en el mercado es en la televisión el

[5] Santiago Alba Rico, *La ciudad intangible,* Hondarribia, Hiru, 2001.

«acontecimiento». Así como los nuevos productos desalojan sin descanso a los viejos sumiéndolos en el olvido, flamantes y solitarios en el escaparate, así la televisión debe ofrecer una sucesión de clímax, un desfile vertiginoso de momentos-cumbre y situaciones de excepción, una contigüidad desparramada de eventos, uno detrás de otro y sin hilazón recíproca, como joyas intemporales extraídas del flujo de la temporalidad. El falso directo de los informativos (con arreglo al modelo estadounidense), la repetición obsesiva de la escena (el estrépito de las Torres Gemelas y la hazaña de Zidane sin distinción), la exclusiva, el estreno, la nueva programación, la siempre-cosa-sin-precedentes, el ojo del telespectador asiste a una cadena galopante de viñetas o cromos sucesivos que la retina no puede retener o contextualizar: un encuentro «histórico», un discurso «histórico», un gol «histórico» o incluso un beso o un paseo «históricos», donde el «acontecimiento» es separado de la cadena efecto-causal en la que encuentra su sentido, como el último automóvil en su vitrina, y desplazado inmediatamente del escenario por otro «acontecimiento» similar. Bajo nuestro modelo de televisión e independientemente de todas las manipulaciones, el monumentalismo reemplaza a la memoria. Porque allí donde todo es «acontecimiento» no hay ningún acontecimiento; allí donde todo es «histórico» no hay Historia. El régimen «mercantil» de producción de imágenes televisivas mantiene al espectador fuera del tiempo, en una centelleante sincronía sin historia donde nada puede ser recordado ni nada pude ser explicado. Lo mantiene, por así decirlo, aplastado contra la pantalla.

(También por esto, claro, la televisión enjuga, restaña todos los análisis. El *tempo* del «acontecimiento» es incompatible con el *tempo* del pensamiento. El ritmo estructural que el mercado impone a la televisión, imprime necesariamente al debate, al informativo, a las propias películas, esas escansiones en vaivén que interrumpen el despliegue diacrónico de la argumentación (o del argumento). De esto se quejaba muy justamente Bourdieu en *Sur la télévision*[6]. Si hay algo más antisocrático que un tribunal, es sin duda un plató:

[6] Véase Pierre Bourdieu, *Sur la télévision,* París, Raisons D'Agir Editions, 1996.

> Los que se han dedicado mucho tiempo a la filosofía, frecuentemente parecen oradores ridículos cuando acuden a los tribunales. (Los filósofos) disfrutan del tiempo libre y sus discursos los componen en paz y en tiempo de ocio […]. Y no les preocupa nada la extensión o brevedad de sus razonamientos sino solamente alcanzar la verdad. Los otros, en cambio, siempre hablan con la urgencia del tiempo, pues les apremia el flujo de la clepsidra […]. Sus discursos versan siempre sobre algún compañero de esclavitud y están dirigidos a un señor que se sienta con la demanda en las manos[7]).

La imagen es el fetiche por antonomasia. La televisión «fetichiza» el acontecimiento como la forma mercancía «fetichiza» las relaciones de producción. En el hechizo material del objeto mercantil queda disfrazada su genealogía; su hechura iluminada por el deseo –promovido por todas las sofisticadas técnicas del marketing– aísla y privilegia el orden de la circulación, cuya tendencia bajo el capitalismo será la de convertirse espontáneamente en *espectáculo*. Allí donde la circulación de mercancías subsume completamente las relaciones antropológicas, la expresión de Debord es demasiado corta: ahora *la sociedad es el espectáculo*. Pero la sociedad, hemos dicho, *es la televisión*. El espectáculo televisivo, pues, es la ocultación fetichista de lo que ella misma nos enseña, la sociedad que desaparece en el acto mismo de exponerse desnuda ante nuestros ojos. Y este ocultamiento –en el mismo instante– *nos lo comemos también* con todo lo demás.

Mediante el fetichismo, la televisión opera la estetización del acontecimiento; mediante la velocidad, opera su destrucción (que es lo que literalmente quiere decir «consumo»). La televisión no instruye ni divierte ni informa; en todo caso, *nos alimenta*. Al igual que los edificios, las mesas, los ordenadores, los automóviles (y sus productores), también nos comemos los «acontecimientos». En este sentido, es verdad que aquello que no enseña la televisión *no existe*. Pero es mucho peor: como «medio» de satisfacción estética o digestiva (con sus terribles «efectos co-

---

[7] Platón, *Teeteto,* 172-d, A. Vallejo Campos [ed.], Madrid, Gredos, 1988 (he sustituido «el flujo del agua» por «el flujo de la clepsidra» para evocar más claramente la idea de «reloj»).

laterales» en el mundo), ocurre que lo que enseña la televisión *no-existe*. Lo que enseña la televisión –es decir– es la inexistencia misma de las cosas que enseña.

La televisión es al mismo tiempo, pues, Todo y Nada.

En definitiva, mediante estas cinco ilusiones y allí donde todos los otros agentes de cimentación visual van cediendo (el maestro, la madre, el libro, la ventana, la hoguera, el juego, la naturaleza), la televisión construye sin demasiada oposición un espectador *anonadado y aniquilante;* fabrica una «síntesis» visual *nihilista*; reproduce una mirada que hace con las cosas exactamente lo mismo y exactamente lo contrario que el sentimiento kantiano de lo sublime: reducirlas *a nada*.

Allí donde seguridad doméstica (1) e impunidad visual (4) van acompañadas de la ilusión de comunidad e incluso de «constitución mundial» (3), nuestra renuncia cotidiana a la soberanía no se obtiene mediante una obra permanente de «distracción» o «entretenimiento» *(panem et circenses),* sino mediante la concesión de un poder *mucho mayor:* el de dominar imperialmente todo lo visible. En este sentido, limitar el poder de la televisión en una sociedad más racional sólo puede ser la consecuencia de una re-distribución de la soberanía en la ciudad y de una reconstitución del espacio político en el mundo. Limitar su poder, en cualquier caso, significará sacarla de casa, re-inscribirla físicamente en el espacio público, donde podamos protegernos unos a otros de sus amenazas objetivas y pase a ser solamente una pequeña herramienta entre otras –bastante rudimentaria por lo demás– para recibir noticias, mensajes institucionales, debates filosóficos y espectáculos folclóricos.

Allí donde el restablecimiento de la «oralidad» y sus moldes antropológicos (2 y 3) y la imposición a las imágenes del ritmo puramente digestivo de las mercancías (5) promueven las adhesiones fiduciarias o carismáticas e impiden el despliegue de un tiempo diacrónico, no puede haber ni información ni pensamiento ni moral. En sus reflexiones sobre lo sublime, Kant contemplaba la posibilidad de inscribir la idea de «bien» en el plano de las emociones a través del *entusiasmo*. La televisión, en cambio, alimenta permanentemente un *sentimentalismo sin piedad* en el que el otro opera como puro medio –y no un fin– de autorreconocimiento subjetivo. Limitar el poder de la televisión

en una sociedad más racional exigirá, pues, recuperar el tiempo y el espacio como condiciones de la sensibilidad, en manos hoy de intereses privados, y hacer descarrilar el proceso de mercantilización –hierba por hierba y hombre por hombre– del universo. En televisión, naturalmente, estará prohibida la propaganda electoral.

Allí –finalmente– donde el todo y la nada coinciden hegelianamente (5), donde nada existe salvo lo que vemos, donde estamos convencidos de verlo todo (4) y donde lo que vemos es paradójicamente la inexistencia de las cosas (5), y esto al mismo tiempo como consecuencia de un régimen de propiedad y de un sistema de circulación, no podemos intervenir en nada, no puede importarnos nada, no podemos *querer nada*. Limitar el poder de la televisión en una sociedad más racional exige, pues, limitar el poder de la minoría bacteriana re-estructurando por completo nuestro sistema de producción y de intercambio. Por más que busquemos, eso no lo encontraremos en *otro* canal. Los límites de la televisión son a un tiempo tecnológicos, económicos y políticos. ¿Un buen uso de la televisión? Apagarla momentáneamente y sólo volver a encenderla cuando hayamos conseguido liberarla de esos dos límites externos contra los que sí podemos luchar. Para cambiar la televisión hay que salir a la calle. Para cambiar la televisión, hay que renunciar a la seguridad. De ello depende, hoy por hoy, la seguridad de todos.

El mundo en guerra: consideraciones sobre el derecho a la normalidad

En 1959 un hombre llamado Claude Eatherly, roto y desesperado, lleva ya seis años recluido en un hospital psiquiátrico de alta seguridad del Pentágono, donde está siendo tratado por «trastornos edípicos y sentimiento de culpa». Internado y liberado muchas veces desde 1950, este hombre ha perdido toda esperanza, no sólo de reintegrarse a la vida normal de sus contemporáneos, sino incluso –y mucho más grave– de comprender exactamente la hechura de su problema. En 1945, de regreso del frente, Eatherly había evitado los homenajes de sus conciudadanos y se había encerrado tímidamente en su casa, agitado por un malestar incomprensible que ni siquiera su mujer, que lo había esperado con impaciencia y recibido con alborozo, pudo soportar. En 1947, ya divorciado, sin lazos que lo vincularan al optimista ajetreo de su país, decide emigrar a Canadá, a donde lo acompaña su angustia y de donde regresa un año más tarde sin haber conseguido librarse ella. En 1950, Eatherly se declara vencido y alquila una habitación en un pequeño hotel de Nueva Orleans; ingiere varias cajas de somníferos, se tiende en la cama y por un momento siente el alivio de dejar atrás el tormento que lleva dentro. Salvado en el último momento, su inestabilidad mental alternará desde entonces las tentativas renovadas de suicidio con extrañas iniciativas de todo punto incomprensibles: manda una y otra vez, por ejemplo, cartas compungidas a Japón con algunos dólares incluidos en los sobres. A partir de 1953, emprende una singular carrera de delincuen-

te. Eatherly, en efecto, entra en un comercio o en una farmacia armado de una pistola que luego se descubrirá de juguete, encañona al cajero y le conmina a depositar la recaudación en una bolsa de papel; luego sale tranquilamente, con cierta parsimonia exhibicionista, deja la pistola y el botín en la puerta y se deja prender por la policía. Cada vez que hace una cosa así, es conducido al hospital militar de Waco, donde los psiquiatras describen muy científicamente su caso: «Paciente completamente enajenado de la realidad. Miedos, crecientes conflictos internos, pérdida de los sentimientos, ideas fijas».

Pero, ¿quién es este incurable perturbado de nombre Claude Eatherly? ¿Por qué las autoridades de los EEUU no lo tratan como a un vulgar ratero y lo meten en la cárcel? ¿Por qué este empeño en «curarlo»? Pues bien: Claude Eatherly era el piloto estadounidense que el 6 de agosto de 1945, después de analizar las condiciones atmosféricas sobre el cielo de Japón, escogió Hiroshima para que el Enola Gay, a los mandos del coronel Tibbets, arrojara la primera bomba atómica. Eatherly contempló desde el aire el hongo místico de la explosión y quizá se abandonó un instante al placer estético de esta catedral de humo; después, de vuelta a la base, supo que su acción había derretido a 200.000 japoneses en apenas cinco minutos. El coronel Tibbets, entrevistado más tarde por un periódico estadounidense, declaró:

> No tengo remordimientos. Se me dijo –como se ordena a un soldado– que hiciese una cierta cosa y yo la hice. Y no me habléis del número de las personas muertas. Yo no quería que muriese nadie. Miremos de frente la realidad: cuando se combate, se combate para vencer, usando todos los medios a nuestra disposición. No me plantea el más mínimo problema moral: hice lo que se me había ordenado y en las mismas condiciones volvería a hacerlo.

Tibbets fue homenajeado, felicitado, condecorado, y sus compatriotas le hicieron sentirse orgulloso de su acción; era el «normal». Claude Eatherly, en cambio, se sintió mal; y como no se podía encarcelar a un héroe de guerra sin que el gobierno y la sociedad estadounidense se viesen obligados a enfrentarse a su propia responsabilidad, fue recluido en el hospital militar de

Waco, de donde escapó en 1961 para desaparecer –¿a la manera quizás argentina o chilena?– sin dejar rastro. Fue recluido, es decir, no por haber matado a 200.000 personas en cinco minutos, sino por no haber sido capaz de «superarlo». Mientras él solicitaba una y otra vez «la gracia del castigo», sus compatriotas le castigaban precisamente declarándolo irresponsable de sus actos; estaba loco: se *sentía* culpable.

En 1958 el filósofo alemán Gunther Anders, uno de los grandes teóricos del movimiento antinuclear, entró en contacto epistolar con el prisionero de Waco mediante una primera carta fechada el 3 de junio en la que el escritor explica a Eatherly hasta qué punto su incapacidad para «superar» las consecuencias de su acción era un motivo de consuelo para él y sus amigos, comprometidos como estaban en la tarea de sensibilizar al mundo frente a la amenaza cósmica del armamento atómico. Después, durante dos años, el filósofo y el piloto mantendrían una relación cada vez más estrecha –incluido un fugaz encuentro en México– que contribuyó sin duda a la rehabilitación personal de Eatherly, pero también, por eso mismo, al agravamiento de las presiones que sobre él ejercía el gobierno estadounidense. En todo caso y para lo que aquí nos interesa, los argumentos de Anders frente al desamparo del prisionero estaban orientados a demostrar que no era él, Claude Eatherly, responsable directo de la muerte de tantos miles de personas, el que estaba enfermo; la que estaba enferma era la sociedad que consideraba anómala, irregular, enfermiza, su sanísima reacción moral. A partir de las reflexiones recogidas en su obra fundamental, *La obsolescencia del hombre,* Anders insistía frente al desconsuelo de Eatherly en el «desnivel prometeico» en virtud del cual la desproporción entre lo que el hombre puede (técnicamente) hacer y lo que puede representarse, entre su capacidad de actuar, multiplicada *ad infinitum* por el nuevo medio tecnológico, y su capacidad para imaginar, tan limitada como hace un millón de años, inducía esta incapacidad ya normalizada para responder proporcionadamente a las inconmensurables consecuencias de nuestros actos: es casi imposible representarse la relación entre una ligerísima presión del dedo índice y la muerte, 5.000 metros más abajo, de 200.000 personas, como es asimismo imposible imaginar –medir concretamente– la textura dramática de esta cifra. Los hombres, engranados como ruedecillas en un nuevo

contexto tecnológico en el que «podríamos vernos implicados en acciones cuyos efectos seríamos incapaces de prever y que, de poder preverlos, no podríamos aprobar», nos encontramos ante una nueva situación moral, sin precedentes en la historia, que nos obliga a revisar el concepto mismo de responsabilidad. En algún sentido, dice Anders, nos hemos vuelto *inocentemente culpables*. No tenemos suficiente imaginación para atar cabos, enlazar continuidades, desenredar los hilos que vinculan nuestros cuerpos a la destrucción de los cuerpos más distantes. Y sin imaginación el mundo está moral y políticamente condenado a perecer. El 13 de enero de 1961, Gunther Anders escribía una *Carta abierta al presidente Kennedy* en la que declaraba lo siguiente sobre el «caso Eatherly»:

> Cuando apelamos al aparato del que creemos ser meramente una pieza inconsciente y consideramos totalmente justificada la frase: «Nosotros sólo hicimos lo que hicieron los demás», cancelamos la libertad de la decisión moral y la libertad de la conciencia, convertimos la palabra «libre» de la expresión «el mundo libre» en el término más vacío e hipócrita. Temo que no hayamos sabido evitar este riesgo. La grandeza de Eatherly consiste precisamente en haber tenido la valentía de dar la vuelta al argumento, con lo que se ha sustraido a la perversión moral dominante. Eatherly proclama: aquello en lo que yo sólo he participado es también algo que yo he hecho; objeto de mi responsabilidad no son solamente mis actos individuales, sino todos «los actos en los que he participado»; la pregunta de nuestra conciencia no es solamente «¿Qué debemos hacer?», sino también *«¿en qué y hasta qué punto debemos participar?»* […]. Comportarse de forma irreprochable en la vida privada no es gran cosas, pues en esta esfera la costumbre suele sustituir a la conciencia. Es para enfrentarse al sutil terror de la participación para lo que se requiere una auténtica autonomía moral y un verdadero valor cívico […]. Normalmente el aparato exime a todos –incluso a quienes lo dirigen y a sus propietarios– de toda responsabilidad, de modo que al final nadie asume responsabilidad alguna, y *lo único que queda es la tierra carbonizada de las víctimas y la radiante buena conciencia de los necios* (p. 187, carta abierta al presidente Kennedy, 13 de enero de 1961).

A esta *falta de imaginación,* que se traduce en la buena conciencia del coronel Tibbets o del irreprochable funcionario Eichmann, Gunther Anders la llama «agnosia», aunque en términos más familiares podríamos también denominarla «indiferencia selectiva»; es decir, una especie de sensibilidad minuciosa para lo pequeño y banal, de honradez diminuta para lo más cercano y trivial, y de insensibilidad ciega, absoluta, total, para lo verdaderamente decisivo. Un ejemplo de «agnosia» nos lo ofrece el propio presidente Truman, responsable de la destrucción de Hiroshima y Nagasaki, al que una revista de su país, con ocasión de su 75 cumpleaños, preguntaba si se arrepentía de algo en su vida: «Me arrepiento –respondió Truman– de no haberme casado antes». Otro ejemplo, éste más reciente e igualmente ignominioso, nos lo proporcionó por su parte la ex ministra de Asuntos Exteriores del Estado español, Ana Palacios, durante la que fuera en el año 2004 su última visita al Bagdad ocupado. En traje de pionera colonial –con esa sumisión coqueta a los clichés en la que anida el más tranquilo desprecio de los otros– fue a visitar un hospital infantil cuya reconstrucción estaba financiando España, pero cuya destrucción había apoyado su gobierno; recorría las salas en las que se trataba con dinero español a niños de cuyas heridas o dolencias era precisamente responsable el gobierno español y de pronto, en una de las habitaciones, fijó una mirada severa en el techo, donde se veía… una pequeña grieta. Al día siguiente, algunos periódicos españoles reprodujeron con admiración la noticia de que esta mujer que había empujado las bombas cielo abajo con la mirada, siempre exigente y meticulosa, con insobornable honestidad de oficinista, había regañado al maestro de obras por su negligencia imperdonable. Indiferencia, pues, ante las ruinas y los escombros, pero sensibilidad extrema ante las grietas: podemos decir que esta enfermedad social que Anders describía a Eatherly para convencerlo de la salud superior que transportaba su tormento, era y sigue siendo –hoy quizá más que nunca– la nuestra.

Más allá de las inasibles corrientes de la complejidad económica de nuestro mundo –e instalada en su seno como su opacidad y su parásito–, la agnosia o, valga decir, la *normalidad,* constituye el verdadero misterio y la más obstinada resistencia para el cambio social.

En 1933 un hombrecito que había sido pintor y al que una granada había herido en el frente de la Primera Guerra Mundial, fue nombrado canciller de Alemania por el presidente Hindemburg. Años más tarde, después de haber exterminado a gitanos, comunistas y judíos, y de haber provocado una guerra que costó 60 millones de muertos (la tercera parte soviéticos), este hombrecito fue llamado «Hitler». No es que antes se llamara de otra forma, pero sin esta perpetración de catástrofes –como antes de ella– su nombre nos sonaría tan plano e inocente como «Gómez» o «Smith». En 1933 Hitler no era todavía «Hitler» e incluso los intelectuales alemanes que huyeron tempranamente al exilio se llevaron la sensación de un contratiempo provisional: «no durará más de un año». Si hoy nos parece que Hitler fue siempre «Hitler», es en virtud de eso que Aristóteles llamaba «entelequia» y que hoy nombraríamos quizá «virtualidad»; es decir, la operación mental mediante la cual tratamos retrospectivamente un objeto como si siempre hubiera sido aquello que llegará a ser. Eso es lo que hacen, por ejemplo, los malos biógrafos cuando investigan la infancia de Napoleón a partir de sus grandes conquistas europeas y ven manifestarse a «Napoleón» en pequeñas señales –ambición en el juego, hábitos alimenticios, lecturas de adolescencia– que pasaron desapercibidas y que nadie recordaría de no haberse convertido más tarde en «la Razón a caballo», según la descripción que hizo Hegel de él tras su irrupción en la ciudad de Jena. Nadie vio estas «señales» en el caso de Hitler, ni en 1933 ni en 1937 ni tampoco, probablemente, en 1940, cuando las potencias europeas, tras la política llamada de «apaciguamiento», reculaban impotentes ante el poderío militar del ejército nazi. Si Hitler es hoy «Hitler», si hoy Hitler fue siempre «Hitler», cifra de todo mal, es menos por las atrocidades que cometió que por el simple hecho –sin duda consolador– de que no venció. Pero no olvidemos que lo que hizo –desmantelamiento del orden jurídico internacional, invasión de países soberanos, desplazamiento y exterminio de población civil– lo hizo en tan sólo *doce años,* apenas un poco más de los ocho años, al menos, que George W. Bush se mantendrá en la presidencia de los EEUU.

Buscando procedimientos contra nuestra normal falta de imaginación, alguna vez he comenzado una charla leyendo una breve cronología de los años 30 en Alemania (el incendio del

Reichstag, la quema de libros, la disolución de los partidos, el abandono de la Sociedad de Naciones, la anexión del Sarre, las leyes de Nuremberg, el bombardeo de Guernica, la anexión de Austria y de los Sudetes, las primeras deportaciones a Dachau, la noche de Cristal, la invasión de Polonia), cronología que inmediatamente he prolongado con la lectura muy rápida, un poco acezante, de un dosier de noticias de los últimos seis años, con el 11-S como punto de arranque (la Patriot Act, las leyes antiterroristas en todo el mundo, los empleos perdidos, las empresas quebradas, la invasión de Afganistán, las movilizaciones, los golpes de Estado, la intervención en Filipinas, en Colombia, en Nepal, el campo de concentración de Guantánamo, la ocupación de Iraq). El efecto es relampagueante: despojados de su inmediatez ansiolítica, liberados de esa magia periodística que nos presenta como igualmente divertida una boda principesca y una matanza, convertidos de alguna manera ya en *pasado,* estos acontecimientos desnudos y encadenados nos hacen pensar quizá que estamos viviendo una catástrofe. Pero, ¿es que no estamos viviendo una catástrofe? Estamos viviendo una catástrofe. Y entonces, ¿por qué no nos damos cuenta? ¿Por qué nos parecen tan ominosos, tan siniestros, tan irrepetibles, los acontecimientos de 1935 y tan normales, tan candorosos, los de 2006? Insistamos una vez más: también era normal el horror de 1935 en 1935. Al encadenar los acontecimientos de esta manera, los despojamos de aquello que nos permite soportarlos: todo ese cálido cimiento antropológico, ese juego material de relaciones, ese relleno mundano que amortigua su pugnacidad y redondea su filo. Entre asalto y asalto los judíos de 1935 compartían la comida, hablaban de bodas y adulterios y comentaban las últimas noticias: «qué tiempos tan malos», y cada vez que se decían esto unos a otros, con un vaso de té entre las manos, se sentían seguros y casi invulnerables. Hoy sabemos lo que significaron para Europa esos años; retrospectivamente cada uno de esos momentos está preñado de la tragedia que estallaría más tarde y nos parece, por tanto, que el dramatismo de aquella época es incomparable con el de la nuestra. Pero entonces, como ya hemos dicho, Hitler no era todavía Hitler, sino un hombre al que la mayor parte de la población alemana –incluidos algunos intelectuales señeros, como Jünger o Heidegger– apoyaban. La filósofa francesa Simone Weil, una excepción, describía a su re-

greso de Alemania en 1933 la indiferencia de comunistas, socialistas y sindicatos, que no se apercibían de nada; y comparaba, como hacemos con los EEUU hoy que hemos vuelto a sumergirnos ásperamente en la historia, el Tercer Reich con el Imperio romano. No darse cuenta sino demasiado tarde forma parte del hecho de que los hombres no vivimos entre las causas sino entre las cosas, erguidas en el espacio, claras y tranquilizadoras incluso los grises días de lluvia: edificios que se mantienen más o menos en pie, periódicos, una manzana sobre la mesa, cuerpos familiares que se repiten a nuestro alrededor. No darse cuenta sino demasiado tarde forma parte del hecho de que los hombres no vivimos en la Historia sino *en la sociedad*; no *experimentamos* cotidianamente –salvo en los malos sueños– las leyes de lo que nos falta sino los medios materiales, por precarios o escasos que sean, de lo que aún tenemos o todavía no nos han quitado. Y allí, alrededor del fuego, en torno a la frágil mesa mal calzada, por encima de un *mínimo* de calor y un *mínimo* de alimento, poder comentar en voz alta y en compañía lo malos que son los tiempos nos produce más placer que dolor la maldad misma de los tiempos.

Así que en principio hay algo que compartimos con los alemanes de 1933: como ellos, nosotros también comentamos «qué tiempos tan malos» y nos sentimos seguros cada vez que lo hacemos. Se me va a permitir que utilice un «nosotros» retórico para referirme sobre todo a las poblaciones de eso que ha dado en llamarse engañosamente Occidente para designar, con independencia de la geografía, la zona aleatoriamente ventajosa y necesariamente criminal de la cartografía económica del capitalismo. Como el resto del mundo, también los occidentales, entre los que me cuento, somos prisioneros de esta dulce ley social; pero como occidentales que somos, nos cuesta un particular trabajo representarnos todo el horror de *las noticias de 2006* por motivos históricos muy concretos. Durante los últimos sesenta años los occidentales hemos podido exportar la violencia al resto del mundo, junto con nuestras chucherías y nuestros valores, manteniendo un orden casi exquisito, e incluso algunas libertades, en el interior de nuestros mercados-fortaleza. Pero esto se ha debido, en realidad, no sólo a la hegemonía económica y militar de Europa y de EEUU; se ha debido, sobre todo, a un enorme, teatral, cotidiano, acto de propaganda. Las libertades políti-

cas y las garantías sociales, esa combinación maravillosa y fragilísima que se bautizó con la rúbrica de Estado del Bienestar, fueron en realidad concesiones hechas a las poblaciones europeas contra la Unión Soviética. La prueba es que en EEUU ese Estado del Bienestar nunca hizo falta y que, apenas colapsado el bloque del Este, las más agresivas políticas neoliberales lo han desmantelado en toda Europa en apenas diez años, derribando de un soplo algunas conquistas elementales que se había tardado dos siglos en alcanzar. Ese acto de propaganda ha consistido básicamente en un mito fundador, legitimado de un modo irreductible en la presunta victoria sobre el fascismo (cuyo mérito siempre sustraemos a la Unión Soviética y sus 20 millones de muertos), en virtud del cual, tras esa victoria, todo ha sido paz, libertad y democracia en el mundo; tras esa victoria nuestros Estados de Derecho monopolizaron toda violencia y toda justicia, de manera que cualquier alternativa o resistencia quedaba inmediatamente deslegitimada como injusta y criminal. Este mito pretende que no ha pasado nada en sesenta años, que nuestro mundo es libre e inocente, que encarna valores superiores y una historia de superior moralidad, y que hay que defenderse de elementos alógenos, sin ninguna relación con nosotros, a los que jamás hemos tocado ni ofendido, procedentes del espacio exterior, como los aerolitos y los virus; elementos inasimilables, universales del Mal, contra los que hay que defender a veces la democracia que tan duramente hemos conquistado en sacrificada lucha contra el fascismo. Este mito se ve afianzado cotidianamente por procedimientos de manipulación hasta tal punto incorporados a la espontaneidad de nuestra percepción que ni siquiera entramos a considerarlos. Pienso ahora, por ejemplo, en la celebración todos los años –todos los días– del llamado día de la Memoria o día del Holocausto y cómo se utiliza –en España, en Italia, en Alemania, e imagino que igualmente en Latinoamérica– no para alertar sobre las carnicerías presentes sino, al contrario, para eximirse una vez más de toda responsabilidad, proclamar en voz alta la propia inocencia y localizar todas las amenazas en un futuro indeterminado y, en cualquier caso, en una cultura que no es la nuestra. Mientras los EEUU bombardean Faluya convirtiéndolo en el enésimo Guernica de la última centuria, mientras los israelíes arrancan olivos y disparan sobre los colegiales, nosotros vamos a comprar co-

mida para nuestro gato, ayudamos a hacer los deberes a nuestros niños y nos creemos buenos. No, hacemos algo peor: recordamos el Holacausto. Hay que recordar, se nos dice, para que no vuelva a ocurrir, como si lo único que pudiera ocurrir en este mundo, lo único que debiéramos temer, es que los nazis vuelvan a exterminar a seis millones de judíos. Como si después de esta atrocidad no hubiera pasado nada; como si por debajo de esta atrocidad no pasara nada. Hay que recordar –se nos insiste– para que no vuelva a ocurrir, creando así la ilusión de que en estos últimos sesenta años no ha ocurrido nada de lo que tengamos que dolernos o acusarnos. Pero al día siguiente del fin de la Segunda Guerra Mundial, empezaron o siguieron decenas de guerras en todo el mundo: la primera guerra árabo-israelí –que áun continua– en 1948, Corea en 1950, inmediatamente la intervención francesa en Indochina, Vietnam, Laos y Camboya, el millón de muertos de Argelia en 1960, las guerras de liberación en África y después las cuarenta guerras civiles, las masacres sin cuento en Latinoamérica, con sus dictaduras sangrientas financiadas y apoyadas por EEUU… una catarata de horrores, en fin, en medio de la cual nosotros, los europeos, nos habríamos mantenido virginales, sin tacha, con las manos y la conciencia limpias, en esta nuestra aireada y simpática azotea en la que, sesenta años más tarde, estaríamos amenazados de nuevo, ahora desde el exterior… por el «terrorismo internacional».

Esta ilusión de vivir fuera de la historia, de que en Europa no pasaba nada y no podía pasar nada, de que en 1945 habíamos dejado definitivamente atrás una fase penosa del progreso humano a la que no se podía retornar, ha estado reforzada por un instrumento tecnológico de vital importancia: la televisión. Desde los años sesenta Europa ha vivido a este lado de la pantalla, del lado de la televisión en el que no pasaba nada, del lado de la televisión desde el cual se veían pasar las cosas –la caravana de las desdichas ajenas sobre un fondo de música crepuscular– a una distancia inalcanzable. Hemos sido unos mirones durante cincuenta años y esta facultad de mirar, allí donde el resto del universo era mirado, estudiado y despreciado; esta depredación visual mediante la cual, además de las riquezas y las vidas, hemos saqueado ininterrumpidamente también las imágenes de nuestras víctimas; este permanente vaciar de existencia el dolor de los otros a través de la mirada, ha ido acompañado siempre

de la sensación de invulnerabilidad, de la convicción de una superioridad a cubierto de toda asechanza y todo daño. La televisión, desengañémonos, nunca ha servido para acercarnos al sufrimiento ajeno ni para que subroguemos con la imaginación el destino de los otros. Esta es una de sus paradojas: la televisión nos acerca la lejanía, afirmando al mismo tiempo su lejanía; no nos acerca las cosas lejanas: es que nos acerca la lejanía misma de las cosas que no nos pueden alcanzar. Nos acerca el hecho de que están lejos, manteniéndolas en su distancia inofensiva. A través de su pantalla vemos desde muy cerca, por así decirlo, cuán lejos, cuán remoto, cuán distante está *todo:* todo eso –es decir– que a nosotros nunca podrá ocurrirnos. La mayor parte de las cosas no nos conciernen, es verdad, porque no somos conscientes de ellas; con la televisión somos conscientes, por el contrario, de que las cosas no nos conciernen. La televisión, paradójicamente, asegura así, mediante su llamarada de imágenes, *la falta de imaginación* de los espectadores, su incapacidad agnósica para representarse moral y políticamente las conexiones de este mundo y, más concretamente, las largas mechas que, saliendo de nuestras casas, van a hacer estallar barriles de pólvora a miles de quilómetros de distancia. La televisión «divierte» o «distrae» en su sentido etimológico más exacto: arrastra hacia otra parte, voltea la mirada, vierte nuestro espíritu fuera de los carriles de la realidad, nos descarrila. La Venezuela bolivariana, que en abril del 2002 resistió algo casi más irresistible que una invasión de marines, que fue capaz de sobreponerse a un golpe de estado mediático, a un pronunciamiento hipnótico –no a la suplantación criminal de su presidente sino, más allá, a la suplantación criminal de la realidad misma– sabe muy bien hasta qué punto estas palabras del viejo Indro Montanelli, dirigidas contra Berlusconi, pueden aplicarse a cualquier país del mundo:

> Hoy, para instaurar un régimen dictatorial, ya no es necesaria una Marcha sobre Roma ni un incendio del Reichstag ni un asalto al palacio de Invierno. Bastan los llamados medios de comunicación de masas; y sobre todos ellos, soberana e irresistible, la televisión.

«Creo que la inmoralidad o la culpa hoy en día –declaraba el mencionado Gunther Anders en una entrevista de 1979– no

consisten en la sensualidad ni en la infidelidad ni en la improbidad ni en la relajación de las costumbres, ni siquiera en la explotación, sino en la falta de imaginación.» Indiferencia ante los escombros y las ruinas y sensibilidad ante las grietas, hemos dicho, es la marca de esa agnosia occidental que pierde concienzudamente la conciencia, pero también de esa impasibilidad milenaria que constituye la normalidad humana, bajo gobiernos y culturas diferentes, desde hace un millón de años. Hay, por así decirlo, una normalidad «normal» y una normalidad canallesca, dependiendo del lado del mundo desde el que despleguemos nuestra indiferencia. La falta de imaginación es el derecho de los pobres, de los explotados, de los bombardeados, de los que bajan la cabeza hacia el arado o hacia el martillo, de los arrodillados por el trabajo, de los empujados a un rincón, de los que tienen hambre, de los desheredados del planeta; en una palabra, de las víctimas, a las que podemos perdonar su incapacidad para representarse la ley de lo que les falta o de lo que les han quitado, ocupados como están en gestionar sobre un hilo lo que todavía poseen. Esos tienen ya bastante con cerrar su grieta, una y otra vez, todas las mañanas. En su *Sobre la historia natural de la destrucción,* el escritor alemán W. G. Sebald describe algunas escenas inquietantes y al mismo tiempo hermosas de la actividad aparentemente irracional de hombres y mujeres –culpables quizá de su ceguera política, pero ahora ellos mismos víctimas de la guerra– entre las ruinas de las ciudades alemanas devastadas por los bombardeos de la Segunda Guerra Mundial: la taquillera del cine enteramente destruido por una bomba que barre y barre los escombros con la esperanza de poder abrir «para la sesión de las dos»; la familia que toma el té un poco hierática en el único balcón intacto de un edificio derruido; la actividad concienzuda de una mujer que limpia los cristales de una casa solitaria en un desierto de ruinas. El propio Sebald, que escribe su libro para desenterrar este esfuerzo de amnesia colectiva, reconoce que esta inercia de normalidad en un mundo disparatado y patas arriba constituye el último asidero de la «salud mental». Por mi parte, añadiría que esta normalidad, esta falta de imaginación en medio del fuego, puede llamarse a veces incluso «dignidad». Yo mismo he visto en Bagdad, la mañana misma de la invasión estadounidense, a una cuadrilla de obreros levantar ladrillo a ladrillo una casa, sin im-

portarles que esa misma noche un B-52 fuese a echársela abajo; o a un hombre lavar su viejo coche abollado silbando una canción; o a una mujer preparándose para una boda que con toda seguridad había de suspenderse. He visto también a encargadas de guarderías, en los terribles campos de refugiados palestinos del Líbano, enseñar a los niños la geografía de un país al que probablemente nunca podrán volver; o cocinar con esmero, reparar una mesa, coser una bandera, abrir y cerrar una tienda –y a veces reír y jugar a las cartas y beberse un café– sin cielo sobre la cabeza y con apenas dos pulgadas de tierra bajo los pies. Bien mirado, esta normalidad obstinada de los que sufren, esta falta de imaginación que lleva a millones de hombres y mujeres avasallados a cerrar sin descanso la pequeña grieta mientras las paredes se vienen abajo, es algo así como una declaración de independencia frente al poder que los avasalla: podrás matarme –parece decir el gesto diminuto, la cotidianeidad empedernida–, pero no podrás cambiar mis costumbres.

Pero, ¿y del otro lado? ¿Y en el lado del mundo –una clase social más que un hemisferio– del que procedo? ¿Donde los aviones no sobrevuelan nuestras casas ni el hambre se arrastra entre nuestras piernas, donde hay dos coches por familia y tres televisores por casa, donde los yogures caducan en el frigorífico y los perros van al psiquiatra, donde se viaja al extranjero dos veces al año y se vuela todos los días a través de la red hasta el dormitorio de un desconocido de las antípodas? ¿Tenemos ahí derecho a la normalidad? En esta economía salvaje que decide la distribución de los campos al mismo tiempo que nuestra posición en ellos, la libertad es también una celda; los privilegios, las ventajas, los chaparrones de mercancías, son también una prisión. Pero en esta prisión no tenemos ya derecho a *no ver;* no tenemos derecho a ser normales. No tenemos derecho, desde luego, a moralizar. La normalidad del así llamado Occidente no es una declaración de independencia, sino una declaración de guerra al resto del mundo. Nuestra falta de imaginación borra permanentemente el pasillo que une las dos vidas –una diurna y otra nocturna– de cada uno de nosotros. Pienso en el oficial nazi de *Roma cittá aperta* de Rossellini, pasando a través de una delgada puerta del cuartucho donde acaba de torturar al resistente a la sala caldeada y elegante donde sus compañeros beben cognac, juegan al ajedrez y leen a Kant. Pienso en esos jó-

venes israelíes que van en autobús a matar palestinos en Cisjordania y vueven a tiempo, como de un trabajo de oficina, para cenar en el restaurante chino, bailar en la discoteca y discutir con sus amigos sobre la legalización de las drogas o la eutanasia. Pienso con un estremecimiento –sin una puerta de separación, sin un autobús de distancia– en esa Sabrina Harman, con su sonrisa angelical, fotografiada sobre el rostro sin vida del prisionero iraquí al que acaba de matar en Abu Gharaib. Pienso asimismo en ese partido de futbol que, en 1944, se organizó en el campo de concentración de Auschwitz, mientras los hornos crematorios humeaban, entre un equipo de miembros de las SS y otro de prisioneros del *Sonderkommando* y del que el filósofo italiano Giorgio Agamben nos dice lo siguiente:

> A algunos este partido les podrá parecer quizá una breve pausa de humanidad en medio de un horror infinito. Pero para mí, como para los testigos, este partido, este momento de normalidad, es el verdadero horror del campo. Podemos pensar tal vez que las matanzas masivas han terminado, aunque se repitan aquí y allá, no demasiado lejos de nosotros. Pero ese partido no ha acabado nunca, es como si todavía durase sin haberse interrumpido nunca. Representa la cifra perfecta y eterna de la «zona gris», que no entiende de tiempo y está en todas partes. De ahí procede la angustia y la vergüenza de los supervivientes [...], mas es también nuestra vergüenza, la de quienes no hemos conocido los campos y que, sin embargo, asistimos, no se sabe cómo, a aquel partido, que se repite en cada uno de los partidos de nuestros estadios, en cada transmisión televisiva, en todas las formas de normalidad cotidiana. Si no llegamos a comprender este partido, si no logramos que termine, no habrá nunca esperanza.

El oficial nazi, el joven israelí, la soldado estadounidense, el partido de Auschwitz, constituyen sólo la expresión límite, la metáfora encarnizada de lo que es, en realidad, la normalidad cotidiana del occidente capitalista; revelan la estructura de esa normalidad en la que elegir un refresco, leer un periódico, mostrarse ingenioso o sentirse bueno implican un rutinario, tranquilo y destructivo desprecio por el otro. En los años 30 a esto se le llamaba nihilismo, y no sé por qué hoy habríamos de lla-

marlo de otro modo, siendo como es –el nihilismo– la enfermedad antropológica del capitalismo.

Nuestra falta de imaginación *vota;* y ya vemos cómo lo hace en Estados Unidos. Hacia el 420 a.C., Cleón propuso ante la asamblea democrática de los atenienses pasar a cuchillo a todos los habitantes varones de Mitilene y esclavizar a sus mujeres y a sus hijos. A los atenienses les pareció «lo más conveniente» para su Imperio (*to simphorion* en griego) aprobar esta propuesta. Pues bien: 57 millones de estadounidenses normales votaron el 2 de noviembre del 2004 a favor del bombardeo y devastación de Faluya, aprobaron los 650.000 muertos civiles que, según la revista *The Lancet,* ha ocasionado ya la invasión de Iraq y felicitaron a su presidente por haber violado y destrozado el orden jurídico internacional, invadido y ocupado dos países en seis años y desplazado, torurado y asesinado a millones de personas. Se desliza un papelito en una ranura, como se apoya el dedo sobre un botón, y 5.000 metros más abajo o 10.000 km más al sur, una ciudad salta en pedazos.

Porque esta incapacidad para representarse las consecuencias de nuestras acciones –la *inocente culpabilidad* de la que hablaba Anders– no es solamente el tributo a una tecnología que bombardea desde el aire y por la ventana; es, sobre todo, la regla interna de una economía de guerra. Es ahí donde tenemos que revisar nuestro viejo concepto de responsabilidad y enfrentarnos a la evidencia de que somos responsables no sólo de aquello que hacemos sino también de aquello «en lo que participamos». Nuestra normalidad es el dedo permanentemente apoyado sobre el botón; nuestra falta de imaginación vota ininterrumpidamente; cada vez que cambiamos de teléfono móvil, cada vez que nos comemos un pollo, cada vez que elegimos nuestro refresco, estamos votando, como en el plebiscito de Mitilene, por la destrucción y la muerte de miles de personas en el Congo, en Tailandia o en Palestina.

Estamos volviendo muy deprisa –pongamos– al año 1935 o quizá más tarde, a 1940. Pero en esta «versión globalizada de los años 30» –como escribe acertadamente el filósofo John Brown– no sólo nos falta un Ejército Rojo que oponer al imperialismo: nos faltan también esos intelectuales que, tras un primer instante de somnolencia, se alinearon enseguida contra el fascismo. En un mundo incapaz de representarse las consecuencias de sus

acciones, los intelectuales tienen la obligación de establecer esas representaciones –de hacer visibles las conexiones–; en un mundo incapaz de imaginar, los intelectuales tienen la obligación de proteger y mantener encendida la imaginación. Mucho me temo que la mayor parte de las voces comprometidas en esta tarea –un puñadito de aceros desperdigados por todo el planeta– son los que se reúnen una y otra vez, siempre los mismos, en esos periódicos encuentros internacionales En Defensa de la Humandiad que los medios de comunicación ignoran. El resto, una legión de periodistas, analistas, ensayistas, novelistas, expertos y conferenciantes, han optado por el colaboracionismo, como Jünger y Heidegger en la Alemania nazi. Su incapacidad para imaginar, fruto de la cobardía o del interés, es tanto más culpable cuantos más recursos tienen para separar las hebras y más altavoces para lanzarse al espacio.

Sigo ahora con otra cita de Anders, también de 1979, resumen de toda una vida de lucha contra la barbarie:

> Yo diría que soy un «conservador ontológico», pues lo que importa hoy en día es, ante todo, conservar el mundo, no importa cómo sea este mundo; y sólo después veremos si lo podemos mejorar. Hay aquella célebre sentencia de Marx: «Los filósofos sólo han interpretado el mundo de diferentes maneras; de lo que se trata es de cambiarlo». Eso ya no es suficiente. Hoy día no basta con cambiar el mundo; lo que importa ante todo es conservarlo. Luego lo querremos cambiar, y mucho, incluso de manera revolucionaria. Pero primero hemos de conservarlo, en un sentido auténtico, en un sentido que no admitiría ninguno de los hombres que se llaman a sí mismos conservadores.

He participado alguna vez en los aludidos encuentros En Defensa de la Humanidad y, dicho con toda franqueza, el enunciado mismo de las convocatorias, en su ambición un poco grandilocuente, podría hacer sospechar al no avisado una de esas trampas detrás de las que se esconden, tras haber asestado el golpe, los asesinos de este mundo: todos somos hombres por igual. La Historia nos ha acostumbrado a que la Humanidad nombre en realidad los límites de la propia tribu, fuera de la cual los extraños, a poco indefensos que estén, pueden ser

impunemente exterminados como inhumanos, infrahumanos o contrahumanos (los contrahechos de la universalidad particular). Se nos dice: el Hombre ha puesto el pie en la luna, mientras la mayor parte de los hombres no ha puesto jamás el pie fuera de su país. Se nos dice: el Hombre ha llegado a Marte, mientras 500 millones de personas tratan de llegar, muriendo muchos de ellos en el intento, a Europa, Australia o EEUU en busca de una vida digna y mientras otros 1.500 millones tienen que llegar al final de la jornada con un dólar pelado. Se nos dice: el Hombre ha descubierto los antibióticos y las vacunas, mientras que cada diez segundos muere una persona por tuberculosis o sarampión o disentería. Se nos dice: el Hombre ha dominado la Naturaleza mientras 1.200 millones de personas no tienen siquiera acceso a agua potable. Se nos dice: el Hombre es capaz de correr los cien metros en 8 segundos, mientras el mundo se llena de cojos, inválidos y mutilados y 2.000 millones de hombres vacilan sobre sus piernas, aquejados de anemia. Se nos dice: el Hombre puede volar, mientras los hombres se arrastran; el Hombre sabe clonar, mientras los hombres mueren en la cuna; el Hombre ha descifrado el genoma, mientras los hombres apenas saben leer. Y aunque estadísticamente sea mucho más Hombre el que muere de hambre, por enfermedades curables o por la violencia, el que no tiene ni teléfono ni luz ni agua, el que duerme en la calle o sufre esclavitud, jamás oíremos decir a un político, un periodista o un filósofo: «La Humanidad pisa una mina en Vietnam» o «La Humanidad es machacada en Faluya» o «La Humanidad cojea» o «La Humanidad se prostituye»; ni siquiera, más trivialmente, «La Humanidad boicotea los Juegos Olímpicos». Y esto sencillamente porque la Humanidad no puede ser africana ni árabe ni indígena; y esto sencillamente porque la Humanidad viene hoy definida, como en otro tiempo en los límites de la raza o de la tribu, en los límites del mercado, fuera del cual el cuerpo mismo ofende, como prescindible o amenazador, y allí sólo puede ser objeto de humanitarismo, como los perros que no muerden, o ser exterminado como «terrorista», si es que el animal no se somete.

Los mismos que roban el agua, la tierra, el tiempo, la vida, el valor, la fuerza, el viento, nos han robado también los nombres. Pero si no es esta abstracción que vuela, explora planetas

y compra en Carrefour o en Continente, ¿qué diablos es la Humanidad? ¿Y por qué habría que defenderla?

Confesaré que, al leer las convocatorias de estos Encuentros de intelectuales antiimperialistas, alguna vez he tenido la sensación –el perfume casi de un cajón cerrado en un viejo desván– de que se nos estaba pidiendo, y nosotros aceptábamos de buen grado, el esfuerzo de defender un trasto antiguo, un trapo viejo, un aparato ya en desuso. Es como si en lugar de en Defensa de la Humanidad, acudiésemos alarmados en Defensa del Sombrero de Copa o en Defensa de la Carretilla o en Defensa del Disco de Vinilo o en Defensa del Orinal, obstinados en aferrarnos a un anterior estadio del progreso, a una fase ya superada de la evolución. Al hombre *nos lo hemos pasado,* lo hemos adelantado sin darnos cuenta. Algo de esto hay, sin duda, y si he vuelto a citar a Anders, es porque creo con él que la Humanidad es algo que hemos dejado ya un poco atrás, algo hacia lo que hace falta retroceder, algo que tenemos en algún sentido que restablecer, y que por eso mismo la lucha contra el imperialismo es simultaneamente la lucha por la supervivencia; y que la lucha por la supervivencia no puede ser sino una lucha revolucionariamente conservadora –mientras los «conservadores» de Washington se lanzan hacia adelante destruyéndolo todo a sus espaldas.

La Humanidad no es un Sujeto ni una Virtud ni una Naturaleza; es una zona o un grado o, si se prefiere, una *estación,* un pasaje muy frágil entre la nada y el todo, entre el cero y el infinito, según ese principio que los antropólogos han localizado, como mínimo material común a todas las culturas de la tierra, en la actividad normal de los «indígenas» sobre las grietas: «poco es bastante, mucho ya es insuficiente». El Hombre, por así decirlo, es «poco»: una razón limitada, una imaginación limitada, un cuerpo limitado, una individualidad limitada. Y hay, por tanto, dos formas de acabar con él: una eliminando la razón, la imaginación, el cuerpo y la individualidad; la otra, eliminando *el límite mismo.* El capitalismo es sobre todo un exceso; es el primer orden económico-social de la historia cuya naturaleza misma –la reproducción ampliada y sin fin de su propia existencia– entraña la presión simultánea sobre los dos términos, al mismo tiempo contra los cuerpos, la razón, la imaginación, la individualidad, y contra los límites. Es el único orden económi-

co-social de la historia que pone permanentemente a los hombres a él sometidos (en una división que es a un tiempo geográfica y de clase) *por debajo y por encima del Hombre,* el único que barre toda la zona central confinando a los «indígenas», de uno y otro lado, en lo infrahumano o en lo sobrehumano. Por eso, nuestra victoria sobre el capitalismo y la restauración de la Humanidad se manifestará como un acto, al mismo tiempo, de re-apropiación y de austeridad. Unos tendrán que ascender hasta lo «bastante», los otros tendrán que descender desde lo «insuficiente».

El capitalismo, en su nueva fase imperialista, en su nuevo contexto tecnológico, amenaza a la Humanidad –esa jaula de grillos que luego habrá que mejorar– como *especie* y como *forma.*

No podemos decir «La Humanidad ha llegado hasta Marte» sin engañarnos, pero sí podemos decir tajantemente: «la Humanidad se muere de hambre». Los hombres se mueren de hambre en Sudán, en Etiopía, en Bangladesh, en las *favelas* de Brasil y en las chabolas de Haití; pero también se mueren de hambre en Madrid, en París, en Nueva York, en las grandes superficies comerciales de Londres y en los restaurantes de lujo de Los Ángeles. Se mueren de hambre los pobres y se mueren de hambre los ricos. Unos quieren comer algo y otros quieren comer más. Pero todos nos morimos de hambre. El capitalismo no es, como pretenden sus economistas, un régimen de intercambio generalizado sino un sistema de destrucción generalizada; consiste en una guerra ininterrumpida al mismo tiempo contra los hombres y contra las cosas. A la guerra contra los hombres la llaman trabajo, a la guerra contra las cosas la llaman mercado; y lo que llamamos convencionalmente «guerra» –con sus bombardeos, sus incendios, sus víctimas mutiladas y sus escombros– no es más que una forma rutinaria de ajustar el trabajo y el mercado. El capitalismo es *una estructura de hambre, el hambre como estructura,* la maldición griega de tener que producir infinitamente, a velocidad creciente, para la destrucción, la necesidad de arrojar a la hoguera, cada vez más deprisa y en mayor número, todas las cosas del mundo. La falta de límites del capitalismo –por encima de la razón limitada, de la imaginación también limitada y del cuerpo frágil– devora la tierra, los bosques, el agua, los minerales, los animales, las catedrales, las montañas y las ciudades sin interrupción. Su falta de límites no contempla

el carácter finito de la tierra, la irreductible resistencia exterior sobre la que trabaja. Su falta de límites, además, no contempla la diferencia entre una gavilla de trigo y una bomba de racimo, entre un libro y una bomba atómica, medios por igual de su reproducción, y exige la destrucción de todos sus medios sin distinción, aunque con ello destruya la condición misma de todos los fines. Por eso el capitalismo constituye, ante todo, una amenaza a la Humanidad como *especie*. Abandonado a su dinámica interna, regulado sólo por sus propias contradicciones, conduce a su propia destrucción, sí, pero no al socialismo, como pretendía el optimismo decimonónico, sino al apocalipsis.

Pero el capitalismo también constituye una amenaza para la Humanidad como *forma;* es decir, como cultura, como derecho, como política y como moral. Según he insitido muchas veces, aquello que han tenido en común todas las culturas de la tierra desde el neolítico –las más benignas y las más represoras– ha sido el cuidado que han puesto en mantener separados, aun si convencionalmente, distintos órdenes de existencia. Hay, es decir, tres tipos de objetos o tres formas de tratar un objeto: tenemos las «cosas de comer» –o *consumptibilis,* los objetos propiamente *de consumo*–; las «cosas de usar» –o *fungibilis*–, y las «cosas de mirar» o «maravillas» –las *mirabilia* latinas, las cosas dignas de ser miradas–. Mediante las cosas de comer subvenimos una y otra vez a la necesidad de reproducir nuestra vida estrictamente biológica contra la existencia de esas criaturas muy provisionales, muy blandas, alimenticias, que aparecen y desaparecen de nuestro horizonte, marcadas por la velocidad y la inmanencia, como puros medios de la reproducción natural: es el circuito, el círculo, el ciclo cerrado y sin fin de la Naturaleza. Mediante las «cosas de usar», los instrumentos y sus productos, reproducimos más bien un «mundo», un ámbito de objetos estables, más o menos duraderos, cuya lenta pero inexorable decadencia, que combatimos sin descanso, funda ya el espacio de un reconocimiento mutuo entre los hombres por encima de la necesidad natural. Mediante las «cosas de mirar» o «maravillas» –ciertas piedras, ciertas palabras, ciertos colores–, apartadas convencionalmente del circuito rápido de la vida y de la espiral lenta del uso, declaradas al mismo tiempo incomestibles e inútiles, se abre esa distancia que permite al hombre medir, y no sólo calcular, y establecer, al menos virtualmente, un espacio

común, una memoria colectiva, el lugar del juicio y del contrato. Las «cosas de comer» sirven para mantener la vida; las «cosas de usar» sirven para mantener la sociedad; las «cosas de mirar» sirven para mantener el «mundo». El juego mismo de la cultura humana ha consistido básicamente en esta división y en la posibilidad, por tanto, de abordar un objeto desde al menos tres puntos de vista diferentes (como comida, como herramienta, como monumento). Pues bien, el capitalismo es el primer orden económico-social de la historia que ha borrado la frontera entre estos tres órdenes, que no distingue entre objetos de consumo, fungibles y maravillas, y que trata todas las cosas por igual, sin hacer ninguna diferencia, las manzanas y los corderos, las mesas, las casas, los ordenadores, los libros, los cuadros, el oro y el cuerpo, las patatas, las catedrales, las imágenes –las cosas naturales, las instrumentales y hasta las solamente *pensadas*– como «cosas de comer», como puros *comestibles;* es decir, como mondos medios para la reproducción de la vida. El capitalismo, es decir, sumerge ininterrumpidamente la cultura en la biología, la antropología en la naturaleza, y la sociedad construida en su seno –en los países llamados paradójicamente avanzados– es cada vez más una sociedad de puros comensales, de hambre libre desatada sobre el mundo: *una plaga de langostas* que no se detendrá mientras pueda comerse todavía una torre o un paraguas. El capitalismo dedica todo su tiempo a fabricar su propia comida y a comérsela y, si es sobrehumano porque se cree inmortal, es prehumano porque es animal: una sociedad, en fin, de pura subsistencia.

Los objetos del mundo se pueden clasificar también de otra manera. Podemos decir que existen «bienes universales», «bienes generales» y «bienes colectivos». Los bienes universales son aquellos de los que basta con que *haya* un ejemplar para que nos sintamos satisfechos: las estrellas, el mar, el Taj Mahal, los ritos de un pueblo, la belleza de un cuerpo, el color verde, el *Guernica* de Picasso o incluso San Francisco y el Che Guevara, a los que no podemos imitar pero cuya existencia irrepetible sentimos que ha mejorado un poco nuestra vida. Sobre este tipo de bienes, como su propio nombre indica, nadie tiene ningún derecho: el único sol en el cielo es un sol para todos, incluso para los ciegos. Los bienes generales, en cambio, son aquellos que es al mismo tiempo posible y necesario generalizar, aque-

llos que no basta con que *los haya* sino que es necesario que *los usemos,* aquellos bienes de los que tiene que haber tantos ejemplares como seres humanos. Nos basta con que haya una Orión en el cielo; pero no nos basta con que haya un trozo de pan en el castillo del Príncipe. Todas estas cosas nos es indispensable apropiárnoslas individualmente: el pan, la vivienda, los instrumentos de curación y, a medida que la tecnología ha ido introduciendo nuevos bienes generalizables, también la electricidad, el agua corriente o la lectura. Los bienes generales –de los que cada uno de nosotros debe disfrutar– ciñen el ámbito propio del derecho: todos tenemos derecho no sólo a pan sino también a una lámpara y a un libro y es suficiente con que *una sola persona* esté privada de estos bienes para que la Humanidad –su sentido de la justicia y de la universalidad– ya no esté satisfecha. Finalmente tenemos el orden de los «bienes colectivos», es decir, aquellos bienes que, al contrario que los universales –la luna o las ruinas de Yaxilán– son imprescindibles para la reproducción individual de la vida, pero cuyo uso no se puede generalizar sin atentar precisamente contra nuestros derechos sobre los universales y sobre los generales: la tierra, los medios de producción o, por ejemplo, el automóvil. El automóvil no puede constituir un derecho individual –a igual título que el pan o la vivienda– porque su generalización destruiría ese bien universal, condición de todos los otros bienes: la Tierra misma. Si cada familia china no puede tener el mismo número de automóviles que una familia estadounidense sin amenazar la existencia del planeta, la posesión individual de un automóvil en EEUU deviene sencillamente *inmoral.* El automóvil debe ser, pues, un bien colectivo o, si se quiere, público; y nuestro derecho en este caso nunca será el derecho sobre el objeto sino sobre sus ventajas.

A lo largo de la historia de la Humanidad, concebida como lucha de clases, lo normal ha sido que los bienes generales y los bienes colectivos se hayan convertido en bienes *privados,* que unos pocos se hayan apoderado al mismo tiempo de los medios de producción y de los productos, en detrimento de la mayor parte de la población. Pero el capitalismo ha ido un paso más allá y, en virtud de su propia *estructura de hambre,* ha comenzado a privatizar también los bienes universales, refugio mismo de la cultura y fuente de resistencia del indige-

nismo humano. Eso que llamamos «globalización», en efecto, consiste básicamente en la expansión de la forma mercancía –o, lo que es lo mismo, de la guerra contra las cosas– hasta los límites mismos del universo: no sólo ya los medios de producción, la tierra y el dinero mismo, sino las semillas, el color verde, las imágenes, los nombres, las tradiciones, el sonido, el gesto de un dedo, la memoria de los pueblos, las catedrales, el teorema de Pitágoras, la mirada misma; todo el conjunto de lo existente o, más aún, las condiciones mismas de lo existente –criaturas naturales, manufacturadas o sencillamente imaginadas– se han deslizado fuera del espacio público, como constitución impersonal del mundo de los vivos, y se han convertido en el único tipo de bien que el sentido común no reconoce: un bien *privado*.

Allí donde se ha borrado la diferencia entre cosas de comer, cosas de usar y cosas de mirar; allí donde se ha extinguido definitivamente la separación entre bienes universales, bienes generales y bienes colectivos, la humanidad como *forma* está amenazada. Restaurar la cultura es restaurar la primera diferencia; restaurar la política es restaurar al mismo tiempo la segunda separación. El capitalismo consiste de hecho en una permanente disolución de *todas las diferencias:* entre producir y destruir, entre medir y calcular, entre guerra y paz, entre verdad y mentira, entre estado de Derecho y estado de Excepción. En estas condiciones, bajo este régimen de catástrofe permanente, sometidos a la velocidad creciente del hambre y de la guerra, no sólo no puede haber cultura ni política: tampoco moral ni derecho alguno. Creo que no es posible exagerar los peligros: en un mundo sin cultura, sin moral, sin política y sin derecho –el más primitivo y prehumano de la historia–, pero con armas de destrucción masiva de altísima tecnología –el más avanzado y sobrehumano– los motivos de inquietud están asegurados y la normalidad, prohibida.

Defender a la Humanidad, ese acto al mismo tiempo de reapropiación y de austeridad que no podemos ya demorar, exige el abandono de al menos cuatro ilusiones particularmente arraigadas en las conciencias de los izquierdistas europeos, moldeados como estamos, a cubierto de bombardeos e invasiones desde hace sesenta años, en los privilegios del mercado, con su

sucesión velocísima de juguetes nuevos y momentos *históricos*. La primera tiene que ver con la idea, muy propia de nuestra civilización, de que los europeos tenemos por nacimiento el derecho a asistir –a través de la televisión, naturalmente– al espectáculo de la Parusía o del Apocalipsis, incluidos según contrato en el programa de nuestra generación. Medimos los acontecimientos según el tiempo breve de las mercancías, que es también el tiempo cinematográfico de Hollywood, y queremos no sólo un desenlace feliz –o al menos heroico– sino que además se produzca en *dos horas*. Por eso los izquierdistas europeos nos movilizamos muy rápidamente, con mucha imaginación y mucho entusiasmo –como en las manifestaciones de antes de la guerra contra Iraq–, pero también nos cansamos enseguida, cada vez que descubrimos que la modestia de nuestras conquistas no es proporcional a nuestra autoestima y que la película se prolonga más allá de los formatos a los que estamos acostumbrados. Los cubanos, los venezolanos, los palestinos, saben que la lucha, que comenzó con Espartaco, puede durar varias –muchas– generaciones.

La segunda ilusión es la de que los pueblos siempre vencen. Basta leer a Tito Livio y contar los muertos; o leer a Bartolomé de las Casas y contar los muertos; o leer a Galeano y contar los muertos; o sencillamente leer los periódicos y contar los muertos. No hay ninguna ley histórica, ninguna providencia hollywoodesca, ni siquiera una sola evidencia, que garantice eso. Los cubanos, los venezolanos, los palestinos –y tantos y tantos otros pueblos del mundo– nos enseñan que nadie puede luchar en nuestro lugar y que sólo vencen los pueblos que no se rinden.

La tercera ilusión, en el aura de la anterior, es que los malvados siempre acaban pagando sus crímenes. Lo normal es más bien lo contrario y, si queremos que rindan cuentas ante la justicia o, mejor aún, si queremos impedir sus crímenes, debemos organizarnos colectivamente, a nivel mundial, y pararles los pies.

La cuarta y última ilusión es la de que, llegados a un cierto punto, las cosas ya no pueden empeorar, de manera que alcanzar un cierto grado de desesperación casi nos tranquiliza, como una promesa de inminente mejoría. Las cosas *siempre* pueden empeorar, especialmente para los que estamos mejor. Como lo demuestra la situación en Palestina o en Iraq, o la segunda victoria electoral de Bush, nunca nada va tan mal que no pueda ir

un poco peor. No debemos descansar en el deterioro extremo de las cosas; debemos evitar que se deterioren un poco más.

Llámese cobardía a esa esperanza, dice el título en castellano de uno de los últimos libros de Gunther Anders. Dejemos a un lado la esperanza si es que acogernos a ella sirve para que renunciemos a un gesto o para que aplacemos una acción.

A los que vivimos en las celdas privilegiadas del mundo y tratamos de no perder al menos la imaginación, nos conviene mirar hacia otro lado para no dejarnos distraer; nos conviene volvernos hacia esos lugares del mundo –Venezuela o Cuba, pero también Palestina o Iraq– que nos instruyen en la paciencia de los que han sufrido mucho, en la resistencia de los que ya han ganado algo, en el valor de quienes podrían perderlo todo y en el realismo de quienes saben que, para que no empeoren las cosas, hay que hacerlas cada día mejor. Sólo allí uno parece poder aceptar sin vergüenza el derecho a una cierta normalidad, incluso o precisamente en medio de la lucha, y se intuye con alivio que es por primera vez legítimo –en los límites de este mundo adverso– comer, beber, fumar, silbar, componer un verso, estrechar un cuerpo y sentirse, a veces, moderadamente bueno.

Cultura y nihilismo: la insostenibilidad del hombre

INFIERNO, CAMPO DE CONCENTRACIÓN, PARQUE TEMÁTICO

En 1914, el extravagante escritor francés Raymond Roussel publicaba un opúsculo titulado *Propuesta a Dios para mejorar técnicamente las penas del Infierno,* en el que se enumeran y describen toda una serie de sofisticadísimas máquinas destinadas a aumentar el sufrimiento de los condenados:

> A pocos metros de la boca del Infierno, los condenados serán conducidos al Tornado, donde cabeza abajo y con los pies al aire, maniatados en sus calderos por una barra de hierro, girarán a 80 km/h en el corazón de un torbellino de raíles, un ciclón estable de carriles de acero tan veloz que la existencia de los pecadores se diluirá en un unánime y angustiado grito de terror. A continuación vendrá el Carillón, una plataforma móvil que rueda verticalmente y se desencadena luego en una sucesión siempre aleatoria de movimientos giratorios, vibratorios, zumbidos, caídas, arrastres y enroscamientos capaces de hacer claudicar la voluntad más fuerte. Después encontraremos la Torre, donde los reos son elevados hasta una altura de cien metros y despeñados desde allí en caída libre y levantados de nuevo y de nuevo precipitados con la ayuda de una pavorosa grúa de hierro. Luego llegaremos a la Turbina, una especie de cordillera de aceros vertiginosos, desprovista de suelo, en la que

> los calderos individuales serán sometidos a dobles giros simultáneos, despedidos a 35 metros de altura, disparados y proyectados a través de rizos y movimientos en espiral, siempre suspendidos boca abajo a lo largo de estos tentáculos de cobre rojo. A Dios le gustará también, me parece, el Boomerang, un gigantesco lazo vivo, construido con los más avanzados y flexibles materiales de nuestra ciencia moderna, en el que el condenado, suspendido en su marmita, será arrastrado hacia arriba, liberado a cuarenta metros del suelo, recuperado y elevado rápidamente hasta el extremo de esta máquina en forma de soga de ahorcado y luego empujado de nuevo hacia atrás hasta el punto de partida; durante este vertiginoso trayecto, que dura un segundo, los condenados dan seis mil vueltas sobre sí mismos.

Otro escritor de nuestra tradición subterránea, el místico sueco Swedemborg, describió en su obra *Del cielo y del infierno* algunos de los antros infernales que había visitado en sus frecuentes excursiones espirituales:

> Las muchedumbres reunidas bajo el gran arco eran divididas en grupos y conducidas por sus respectivos guías a lo largo de una red de pistas deslizantes, penetraciones rápidas y anillos de circunvalación que ordenaban la circulación, a veces muy densa, de los condenados. Dentro del gigantesco anillo exterior, los grupos se iban repartiendo velozmente por toda esta madeja de ramales, bifurcaciones y nudos, señalados mediante una combinación siniestra de letras y números: S1, S2, A21, A2, A4, R3, M30, signos sin duda de la ominosa cábala del Apocalipsis. En el centro de esta monstruosa tela de araña se hallaba ASFINAG, la bestia que vigila y regula todos los movimientos.

Un folleto publicitario de uno de los más famosos parques temáticos de España, Terra Mítica, describe así los irresistibles encantos de sus atracciones:

> El parque más visitado de Europa… Verá más gente que en ninguna otra parte y los alegres chillidos le atraerán, por ejemplo, a nuestro círculo volante, donde podrá usted chocar una y otra vez, rodando por el suelo, con sus familiares… Por encima de su cabeza verá alegres visitantes dando vueltas en las más

> diversas posturas: boca arriba, pies al aire, encogidos por la emoción, haciendo molinetes con las manos… En nuestra casa del Terror podrá visitar el antro de los hoyos, todos redondos y de igual tamaño, donde verá girar en medio de las llamas a los más siniestros personajes de la historia… En medio de un río de sangre, saldrán del Erebo las almas de los muertos, agitándose con grandísimo murmullo alrededor de estos fosos: podrá ver a los antiguos héroes griegos, a Elpénor, a Tiresias, a la desgraciada Anticlea, madre de Ulises, a la bellísima Cloris y a la infeliz Ariadna, asesinada por Artemisa.

Un joven llamado Manuel relata con este entusiasmo en un foro de internet su visita al parque de la Warner de Madrid:

> Fue guai. Había mogollón de gente y tuvimos que esperar una hora para entrar. Los guardias de seguridad eran cojonudos, no dejaban que nadie se colara y además revisaban las bolsas para que nadie metiera comida de casa; hacen bien porque dentro hay varios MacDonalds y mostrando la entrada te hacen una rebaja en las hamburguesas. En la puerta te ponen un tatuaje en la muñeca y si no lo tienes no te dejan subir a las atracciones. Las medidas de seguridad son geniales: en todo momento los guardias te dicen qué tienes que hacer, si debes usar una u otra ropa, comprueban que estás bien atado e imponen un poco de orden, pues todo son codazos y empujones. Lo más divertido es esperar la larga cola para montar en la Lanzadera y escuchar, sin verlos, a los que te preceden, que gritan y aúllan como locos.

Para acabar con esta sucesión de citas sin aparente relación entre sí, añado el pasaje en el que Imre Kertesz, premio Nobel de literatura y superviviente de los campos nazis, describe uno de los *Lager* alemanes:

> El recinto del campo se encuentra rodeado por una valla de ocho pies de altura de hierro forjado. Cerca de las entradas y por todo el campo hay cámaras equipadas con detectores de movimiento. La totalidad del campo, incluyendo las zonas de oficiales, puede iluminarse con grandes focos simplemente apretando un interruptor. El área de servicio de la parte trasera está

> rodeada de un muro de cemento de seis pies de altura –las dos puertas de servicio permanecen cerradas y vigiladas con cámaras y con un circuito de comunicaciones de voz en ambas direcciones; las puertas se accionan por control remoto desde un «observatorio» de seguridad. Haces de infrarrojos detectan a los potenciales intrusos o fugitivos que pudieran esquivar las cámaras trepando por la pared.

Algunos de los lectores, sin duda, habrán reparado en que las citas encadenadas hasta aquí han sido amañadas y permutadas para inducir la ilusión de una continuidad temática. En 1914 el estrafalario Raymond Roussell, muerto en 1933 en un hotel de Palermo, escribió *Locus solus*, donde su personaje Martial Canterel muestra a sus huéspedes una serie de complicados y absurdos inventos, pero jamás redactó la *Propuesta a Dios* arriba citada. El pasaje reproducido es, en realidad, un *collage* elaborado a partir de las páginas web del Parque de Atracciones de Madrid y del Warner Bros Park, en el que, aparte algunos adornos literarios, me he limitado a sustituir el término «visitante» por el de «condenado».

Swedemborg, místico sueco cuyos trances se hicieron famosos en la Europa del siglo XVIII, publicó en un volumen, en efecto, el relato de sus visiones del cielo y del infierno, a las que volveremos a referirnos más tarde, pero la descripción que le he atribuido es asimismo un montaje de frases extraídas de dos fuentes: de un trabajo publicado por el ayuntamiento de Madrid sobre la reestructuración del famoso y mortal anillo de circunvalación conocido como M-30 y del programa de una «excursión técnica», convocada en internet por la asociación ASECAP, durante la cual el turista especializado combinaría en el mes de mayo del 2005 la visita a las obras del túnel de Semmering y de las vías rápidas del Burgerland con la degustación junto al lago Neusiedlersee de algunas especialidades de la comida local; ASFINAG, el muy verosímil nombre de la bestia, coincide con las siglas del centro de gestión de tráfico de Austria.

El tercer texto, por su parte, no ha sido espigado –es evidente– de un folleto publicitario de Terra Mítica, sino que funde y suelda, en uno de esos centones que tanto gustaban a los clásicos, frases literales de los cantos III, VII y XIV del Infierno de Dante con otras, más o menos literales también, de la

famosa «evocación de los muertos» del canto XI de la *Odisea* de Homero.

El cuarto texto tampoco es el comentario de un visitante del parque de la Warner de Madrid; a partir de frases sueltas tomadas de distintos foros frecuentados por jóvenes fanáticos de las atracciones y los parques temáticos, reproduzco en tono festivo –pido disculpas– el horror de la llegada de los prisioneros al campo de Auschwitz, tal como ha sido narrado, por ejemplo, por el extraordinario e imprescindible Primo Levi.

Finalmente, la última cita no pertenece a una obra del novelista húngaro Imre Kertesz, superviviente también de los *Lager,* sino al conocido ensayo del urbanista y disidente estadounidense Mike Davis *Ciudad de Cuarzo,* y en ella se describe el recinto del centro comercial de Watts en Los Ángeles. La cita es literal, habiéndome limitado a suprimir un pasaje sobre los aparcamientos y a añadir «fugitivos» a «intrusos», porque, por más extraño que parezca, a los hombres se les deja aún salir de los centros comerciales si es que les queda suficiente voluntad para ello.

Me he permitido esta pequeña superchería literaria para proporcionar de entrada algo así como una imagen sensible de la corrupción integral de una cultura cuyo paradigma antropológico, el Parque Temático, asume a la vista, sin saberlo, el reverso tenebroso de todas las sociedades que la han precedido: el infierno y el campo de concentración. La trama de la mediocre película de Roberto Benigni, *La vita é bella,* en la que un padre judío, con la complicidad de los otros prisioneros, hace creer a su hijo que el *Lager* mortal donde han sido encerrados no es más que el decorado de un complicado juego de rol, sólo puede parecer verosímil y resultar inteligible a los ojos de un espectador acostumbrado a construir la realidad a partir de los *quizz* televisivos, los *reality-shows* y los simulacros de Disneylandia. El Infierno de Dante, descrito en una de las más grandes obras de la literatura occidental, nos parece hoy apenas, con sus nueve círculos sucesivos y su galería de ingeniosos castigos, el proyecto primitivo de una colosal Terra Mítica que se extiende ya, para diversión de los mirones, por todos los rincones del planeta. Lo innombrable, lo siniestro, lo inhumano, el foco reprimido de los más atávicos temores, la disolución de todos los lazos (el *ello* freudiano, si se quiere) adopta entre nosotros la

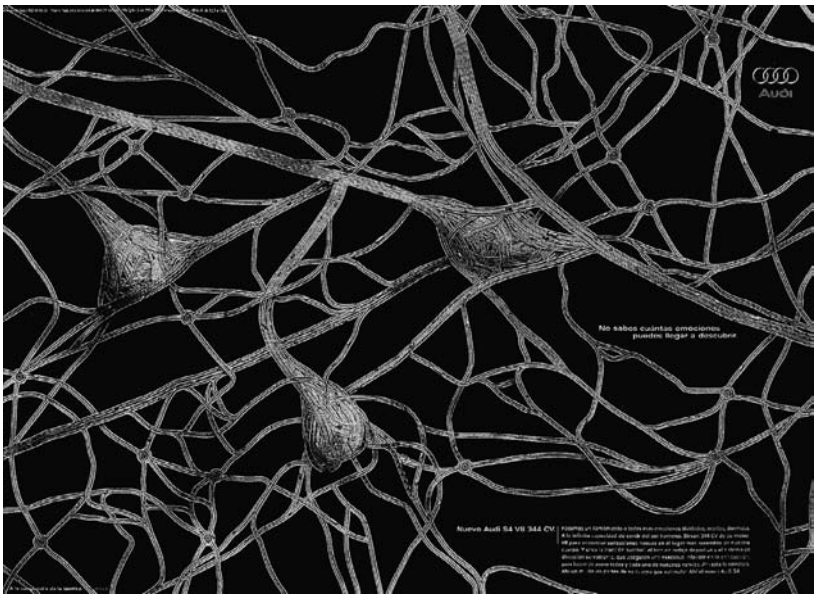
forma subjetivamente lúdica de una normalidad apetecible, de una exterioridad regulada y divertida. No debe engañarnos su carácter lúdico: el infierno y Disneylandia, el campo de concentración y el parque de atracciones tienen en común lo mismo que el placer absoluto y el dolor absoluto: que no se pueden compartir. El placer absoluto y el dolor absoluto *carecen radicalmente de espacio,* no ocurren en ningún lugar y por eso Abu Ghraib –o la Bagdad bombardeada en televisión– son sólo la figura incusa, la espalda natural, el horror siamés del júbilo del centro comercial y del Acuapark, desde los cuales podemos medir la definitiva desaparición, no sólo metafórica, de toda existencia *común*, de todo espacio público, de todas esas propiedades generales que permitían a los hombres entenderse, aunque tantas veces se entendieran mal. Esto implica naturalmente, como han señalado los críticos de la posmodernidad –el ya citado Davis, Frederic Jameson, Paul Virilio o Saskia Sassen– que la ciudad misma, como lugar natural del contrato social entre los hombres, se ha convertido también en un simple distribuidor de hombres rodados: concebida para la circulación de las mercancías a través de vías rápidas, anillos de circunvalación y círculos concéntricos potencialmente líquidos que sólo coagulan en las grandes superficies comerciales y en los grandes centros recreativos, la ciudad misma deviene mercancía, orientada ahora al espectáculo ininterrumpido de magnos eventos deportivos, foros culturales, cumbres internacionales o pomposas bodas de la realeza. El infierno, el campo de concentración, la red de carreteras, el parque de atracciones, el Carrefour, las consecuencias de este modelo para la cultura y para la política, se expresan del modo más elocuente en el título de un libro del también urbanista Michael Sorkin: *Variaciones sobre un parque temático. La nueva ciudad americana y el fin del espacio público.* Analizar estas amenazas es de alguna manera el propósito de este capítulo.

CÍRCULO, CIRCUNVALACIÓN, CIRCUNSPECCIÓN

Muchedumbres pasivas identificadas por un tatuaje o un distintivo (marca extrema de una individualidad repetida *ad libitum*) y conducidas por un guía que les ordena *dónde y cómo*

tienen que mirar, qué tienen que comer o vestir, cuándo es la hora de la actividad o del reposo, y todo esto además en lugares acotados y separados del espacio común y suspendidos, de algún modo, fuera del tiempo: he aquí una breve definición en la que podemos reconocer por igual el régimen concentracionario –o las distintas representaciones del Infierno– y la regla de la llamada «cultura del ocio», con su turismo de masas, sus recintos de recreo tecnológicamente organizado y sus centros de consumo para la liberación rediticia y controlada del *ello*. Pero estas afinidades orgánicas que emparientan las imágenes del infierno y las de la ciudad, las del *lager* y las del Carrefour, las de Dante y las de Disneylandia pueden resumirse en dos conceptos centrales de los que emanan en cascada todos los demás: el *círculo* y la *velocidad,* los dos principios –geométrico y dinámico– que rigen, construyen, reproducen la economía y la cultura del capitalismo. Y también, por tanto, eso que yo llamo *gusto,* entendido como el «síndrome total» de un cuerpo individual comprometido de arriba abajo –con sus gestos, sus preferencias, sus verbos– en la recepción de los discursos y los objetos de una sociedad determinada.

La fusión del círculo y la velocidad es el *automóvil,* condición material de la reproducción del sistema y emblema, al mismo tiempo, de lo que Paul Virilio llama «la nueva estética de la desaparición». Hace unos días abrí un periódico de gran difusión y mi mirada tropezó en el mismo centro con una imagen escandalosa, terrorífica: el Infierno, donde según mis noticias privatizarán muy pronto el carbón y las calderas, había pagado la extensión de dos páginas completas del diario para desplegar sus suplicios: circuitos intrincados de lava anaranjada, una maraña de canales ardientes que se condensaban un instante en remolinos o torbellinos –giros, volutas, vertiginosos nudos– para seguir extendiéndose después, sin principio ni fin, sobre una superficie muda, negra y vacía. Era un reclamo publicitario de la casa Audi y los radios enredados eran en realidad autopistas entretejidas sobre la nada que transportaban, como glóbulos la sangre, coches sin meta ni punto de partida. Un eslogan, blanco sobre negro, decía: «No sabes cuántas emociones puedes llegar a descubrir». Más abajo, en un pie de imagen que enumeraba las características del vehículo, el publicista pulsaba el registro del ma-



Fuente: El País, 13 de febrero de 2005.

nifiesto para invocar la liberación del *ello:* «Hacemos un llamamiento a todas esas emociones olvidadas, ocultas, dormidas. A la infinita capacidad de sentir del ser humano. Ahí está la carretera. Ahí un millón de partes de su cuerpo que estimular. Ahí el nuevo Audi S4». El capitalismo remolca a trompicones esta furia contra los límites, esta angustia contra las fronteras (expresada aquí en «la infinita capacidad de sentir» y en «el millón de partes»), cantinela ritual de todos los estímulos comerciales, inversión y prolongación de un empuje prometeico que clava las espuelas en una sensación exhausta. ¿Qué es lo que hay que descubrir? Lo que aún queda por descubrir es un *continuum* enraizado en el cuerpo: más velocidad. Esta emoción, cuya promesa fraudulenta ignora los atascos y las retenciones, está desde hace ya mucho tiempo fuera o por debajo del hombre. El hombre que se pone en camino quiere –o puede querer– ir a alguna parte; la velocidad sólo quiere aumentar, crecer, superarse, dejarse atrás a sí misma y, como el apache de la parábola kafkiana, vive el medio de transporte, la condición misma del movimiento –el coche, la carretera, el propio cuerpo–, como un estorbo que hay que abandonar en la cuneta. En este seguir adelante cada vez más

deprisa, toda ralentización, toda estación, toda gasolinera, es traumática; si el automovilista se para alguna vez es sólo por accidente y lo que acaba por pararlo es de hecho *un accidente*. Sumergido en esta aceleración potencialmente infinita, en la que la satisfacción se espera de un instante sucesivo igualmente incompleto, el accidente –la colisión, el batacazo contra el muro, el estallido de hierros y cristales que restablecen sonoramente los límites de lo finito– constituye la secreta aspiración y el escandaloso desengaño del conductor, el clímax y el fracaso (también en su sentido acústico original) de la velocidad. Que la mayor parte de los accidentes de tráfico se deban al exceso de velocidad no sólo demuestra que el tiempo es un muro irrebasable: insinúa sobre todo que el accidente es algo así como el orgasmo de la aceleración, al que sigue inevitablemente, en el mejor de los casos, una descomunal tristeza *postcoitum:* la de esta brusca detención en la carrera sin fin, inseparable de la conciencia dolorosa de un cuerpo que tiene, al contrario que en el anuncio de Audi, sus partes contadas, un cuerpo limitado cuyo envejecimiento es proporcional al rejuvenecimiento de nuestros automóviles y que, en caso de siniestro total, no puede ser reemplazado en el mercado. Y hay que adelantar aquí la posibilidad de que el clímax y el fracaso del capitalismo, como círculo en ininterrumpida y acelerada expansión, conduzca a ese «accidente integral» del que habla también Virilio, un «accidente que afecte a todo el mundo al mismo tiempo», algo así como la simultánea colisión de los 900 millones de coches del planeta contra un muro, después de lo cual, con un poco de optimismo, será sólo la cultura humana, y no el hombre mismo, el que desaparezca.

Pero la «cultura humana», ¿no ha desaparecido ya o está, al menos, en trance de desaparecer a manos del principio geométrico y el principio dinámico del capitalismo? Lo más inquietante del anuncio de Audi no son ya los tentáculos amarillos de la carretera, medios convertidos en su propio fin, sino *los espacios en negro*. ¿Qué son esos vanos tachados, esa noche plana sobre la que se extiende la red abstracta de las autopistas? El círculo circunvala el territorio del hombre, bordea e ignora, sin pararse jamás, las casas y los bares, suprime como un obstáculo o reprime como un mal recuerdo las plazas y las calles, el intercambio de signos, la reunión de los cuerpos, hace desaparecer, en fin,

el espacio mismo como condición de toda experiencia común. Heródoto cita el desprecio que el rey persa Ciro sentía por los griegos, «el centro de cuyas ciudades –decía– está constituido por un espacio vacío al que acuden para intentar bajo juramento engañarse unos a otros». Ese espacio vacío era, en realidad, el *ágora* y era, por el contrario, un «lleno»: el lugar del trueque y del comercio menudo, el lugar del lenguaje, el lugar del amor libre, el lugar también de la política. Lo terrible del anuncio de Audi es que en él los vacíos *están en realidad llenos de hombres;* lo siniestro es que ha dejado fuera precisamente la ciudad; lo significativo es que ha excluido toda posibilidad de *parada*. La velocidad, que libera el *ello,* reprime en realidad el mundo; circula, circunvala y del borde para adentro todo es sólo un «agujero»; la cultura en cambio es siempre el «agujero», el centro desde el cual el cuerpo «circunspecta», es decir, mira lentamente a su alrededor, de dentro afuera, y pasa así a habitar y reconocer y producir un mundo compartido. Lo que prueba la publicidad de Audi es precisamente que la velocidad –como el placer y el dolor absolutos– no tiene «mundo».

Pero hay algo aún más inquietante en el anuncio del Audi S4. La imposibilidad de pararse –como le ocurría a la muchacha de las zapatillas rojas de Andersen o a las desdichadas Danaides castigadas en el Infierno– ha venido considerándose durante un millón de años como una *maldición*. Hoy ya no. Lo verdaderamente terrible de este reclamo publicitario es que presupone y propone la ausencia de mundo como algo apetecible, como un señuelo precisamente para todos esos hombres que han sido suprimidos, velados, escondidos, en los «huecos» de las carreteras. Una de las características singulares de la arquitectura escatológica imaginada por Swedemborg, al que ya nos hemos referido, es que en ella no había ningún juez supremo, ningún tribunal, que decidiese el destino de las almas tras la muerte; eran ellas mismas las que escogían libre y hasta voluptuosamente el infierno como lugar de residencia, del que apreciaban incluso «el espantoso hedor», irrespirable, claro, para los habitantes del Paraíso. Ningún sistema injusto funciona, ningún infierno se mantiene en pie, ningún campo de concentración enciende sus hornos, ningún Parque Temático global puede seguir haciendo girar sus atracciones sin la corrupción *estética* de una buena parte de los condenados. Añado, para evitar cualquier

equívoco, que el modelo swedemborgiano identifica «libertad» y «condena» y que, por lo tanto, allí donde no hay libertad no hay condenados sino «víctimas»; y añado también que la mayor parte de los condenados están hoy en las llamadas sociedades «libres» capitalistas, mientras que la mayor parte de las víctimas lo están en el resto del mundo; y añado además que la mayor parte de las víctimas lo son, en realidad, no de las bombas o de los ejércitos imperialistas (que también), sino de la *corrupción estética* de los condenados libres. Es decir, nos guste o no, de *nuestra* corrupción estética.

En el libro octavo de la *Física*, Aristóteles describe, con la sencillez inobjetable que le caracteriza, la diferencia entre movimientos rectilíneos y movimientos circulares:

> En el movimiento rectilíneo el comienzo, el fin y el tramo intermedio están bien delimitados […]. En el movimiento circular existen en cambio no-confines: ¿por qué, en efecto, uno cualquiera de los puntos que están sobre la línea circular debería constituir un límite más que los otros? Cada uno de ellos es en la misma medida comienzo, tramo intermedio y meta, de modo que el movimiento circular está, siempre y nunca, al comienzo y al final (265ª29-b1).

En el movimiento circular, en algún sentido, salir y llegar es lo mismo, y *cuando se ha salido se ha llegado ya;* se está siempre saliendo y siempre llegando, como en la autopista ideal de la casa Audi, y esto precisamente porque *carece de límites: «tes de periferous aorista»,* dice Aristóteles. Naturalmente, como sabemos, el filósofo griego consideraba el movimiento circular como el único «completo» *(teleios)* por contraste con el rectilíneo, el cual además, cuando no permite volver atrás, no sólo es incompleto sino «corruptible», y describe, por tanto, el curso mortal de la existencia humana. Ahora bien, si el movimiento circular es el único movimiento completo es precisamente porque es *sólo* movimiento, porque es *puro movimiento,* lo que en el mundo sublunar, constituido de límites y paradas, no sólo es imposible sino además destructivo y monstruoso. Con arreglo a este modelo, la Grecia clásica concebía el movimiento «completo» al mismo tiempo como sobrehumano, propio de la existencia divina –o de las órbitas de los planetas–, o como subterráneo, im-

puesto a modo de castigo a los condenados del Hades: la *hybris* humana o, lo que es lo mismo, la pretensión de equipararse con los dioses, era castigada paradójicamente con un remedo punitivo, inscrito en el cuerpo, de la perfecta circularidad divina. En el mundo «intermedio», el de la trabajosa cultura de los hombres donde los griegos edificaron su *polis,* sólo una idea, en efecto, era más temida que la del «vacío» y quizá por los mismos motivos: la de lo *aorista* o *apeirón,* la ausencia de límites propia del movimiento circular. En el Infierno, recordémoslo, Sísifo hace circular su piedra una y otra vez, arriba y abajo, en un movimiento sin principio ni fin; las Danaides repiten su mismo gesto por toda la eternidad; Prometeo reproduce diariamente su hígado para el apetito del águila; Atlas carga con la esfera del mundo e Ixión, que intentó seducir a Hera, gira sin descanso atado a una rueda encendida. Allí, al contrario de lo que ocurre en las autopistas de la casa Audi, no hay accidentes; si la roca de Sísifo se saliera de su recorrido, si el águila de Prometeo fuera derribada por un cazador, si la rueda de Ixión saltara de su eje, los condenados volverían al movimiento rectilíneo de la humanidad, donde podrían descansar. Allí, al contrario que nuestros automovilistas y nuestros ministros de economía, Sísifo y las Danaides y Prometeo y Atlas e Ixión desean sin esperanza un descarrilamiento o una colisión, imploran a los dioses un *accidente* o, lo que es lo mismo, la salvación. La diferencia entre el infierno griego y el infierno capitalista es que nosotros estamos ya tan swedemborgianamente corruptos que tememos justamente lo que ellos deseaban y no queremos que nada ni nadie *nos detenga.*

Pero esta idea de lo *aorista* o *apeirón,* de la ausencia de límites asociada al movimiento circular, define menos el reverso negativo de la circunvalación divina que un desplazamiento mitológico de esa maldición, inscrita en la naturaleza misma del hombre, contra la que la cultura trata de levantar trabajosamente sus frágiles mojones y fronteras. El círculo, el gesto repetido, la noria cerrada de la velocidad sin límites, proporcionan la imagen de la fatigosa renovación de la vida, de los ciclos biológicos que imponen su ley de hierro a los mortales; y los castigos del Hades proyectan bajo tierra las cadenas que los griegos mantenían ocultas en sus ciudades, lejos del espacio público, en lugares excusados y cerrados, como lo fueron luego los manicomios

o las prisiones. Es decir, Ixión, Tántalo, Sísifo, las Danaides, fueron castigados a realizar en el otro mundo las tareas que la sociedad griega había reservado a las mujeres, confinadas en el gineceo como puros medios de reproducción de los cuerpos, y a los esclavos, cautivos en la ergástula, como puros medios de reproducción del alimento. El Infierno es la permanente destrucción-renovación asociada al ciclo producción-consumo, el círculo de los condenados a no pasar jamás de la naturaleza a la cultura, a no ascender de la esfera privada a la plaza pública, a no salir de la rueda individual a una medida común. Lo «propio», para los griegos, era lo que carecía de propiedades comunes, lo privado *(idiotés)* lo que estaba privado de mundo: la repetición sin tregua, es decir, del hambre individual. Cada vez sospechamos más y con más fundamento de la solución griega, pero la disciplina a menudo manierista con la que la Atenas clásica separó tajantemente las esferas pública y privada y distribuyó, de uno y otro lado, una serie quizás aleatoria de oposiciones binarias (hombre / mujer, esclavo / ciudadano, amor / sexo, lenguaje / silencio, simposio / comida, frónesis / placer, indiferencia / dolor) revela al menos la hechura del Infierno, en el cual los atenienses horadaron un «agujero» desde el que poder contemplar con calma lo que les rodeaba. Lo que compartían los griegos era un «hueco» y sólo porque habitaban en un «hueco», que otras sociedades y otros pueblos han llenado de otras maneras, podemos llamarlos «hombres». Por el contrario, la red de autopistas de la casa Audi y los suplicios giratorios del Parque Warner son al mismo tiempo la condición, el motor, el decorado y la metáfora de una hegemonía sin precedentes de la «privacidad» entendida como «privación de mundo» o, lo que es lo mismo, de una sociedad encerrada en el círculo vertiginoso –cuando trabaja y cuando hace la compra, cuando fabrica un coche o cuando lo conduce– de la pura reproducción de la vida.

De lo dicho hasta aquí retengamos una conclusión provisional sobre la que volveremos más adelante: la existencia de la cultura presupone y exige escoger ininterrumpidamente entre la circunvalación y la circunspección o, como he escrito en otras muchas ocasiones, entre comer y no comer: qué cosas –es decir– nos comemos y qué otras dejamos que se desgasten solas, poco a poco, a la vista y a la intemperie. El hambre –el «hueco» dentro y no fuera– da vueltas sobre sí mismo, como una noria,

y es, por eso, radicalmente incompatible con la constitución de *cualquier* forma de sociedad.

(AGRI)CULTURA Y (CIR)CULTURA

El término cultura, lo sabemos, está genéticamente ligado a esa revolución que, hace aproximadamente 8.000 años, detuvo a los hombres fuera de los desiertos infinitos, en las márgenes frescas de los grandes ríos, en los valles verdes y las acostadas mesetas; esa transformación llamada neolítico que enseñó a los hombres a roturar y cultivar las tierras, a domesticar animales, a construir edificios estables y reunirse en ciudades y a formular, y enseguida escribir, las primeras leyes. Según nos recuerda Terry Eagleton, la raíz latina de la palabra «cultura» es *colere,* que significa al mismo tiempo «cultivar» y «habitar» y de la que deriva significativamente *cultus* en el sentido de «culto» religioso o veneración sagrada. El inglés *coulter* designa la reja del arado y procede del latín *culter,* hoz o navaja, que dio lugar en castellano, en una cadena de corrupciones sucesivas, a nuestro actual «cuchillo». El campo de labranza, al contrario que la autopista de Audi, es cuadrado; y de ese cuadrado, con sus severos límites conquistados a la naturaleza feraz, surgen, al mismo tiempo, la taberna, el templo, la asamblea, el taller y la academia. No sólo nuestro lenguaje, siempre retrasado, al igual que nuestro cuerpo, en relación con el ritmo de la innovación tecnológica, sigue albergando un inagotable yacimiento de metáforas muertas de origen agrícola: «cultivar espíritus», «cosechar triunfos», «plantarse ante el peligro». Incluso en el abstracto ámbito de la economía («capital», «pecuniario» o «ganancias», palabras todas ellas relacionadas con el «ganado») o en el puramente racional de las matemáticas (la «raíz cuadrada», como nos recuerda Emmanuel Lizcano) sigue presente la huella de la gran conquista neolítica. La geometría, por su parte, ancla sus líneas de aire, según la versión de Michel Serres, en la práctica arbitral, mucho más arenosa, de la agrimensura –el trazado, pues, de límites en disputa–, lo que no impidió a Plutarco escribir esa bellísima página, de todos conocida, altísimo producto de la cultura, en la que el escritor griego libera ángulos, diámetros e hipotenusas de toda sujeción a la tierra («hipotenusa», por cierto,

evoca en griego la operación muy física de tensar una cuerda para medir o señalar los confines de un campo).

Pues bien, tal como supieron ver, cada uno a su manera, Ferdinand Braudel y Eric Hobsbawn, el verdadero acontecimiento del siglo XX –el único que quizá recordarán los paleontólogos futuros, si los hay– es el del *fin del Neolítico,* y esto como resultado de la concurrencia de tres factores indisociables: la transformación de los procedimientos de acumulación económica, la así llamada «revolución tecnológica» y el dominio mental y material de la forma «mercancía». La mayoría que aún vive en todo el mundo en condiciones neolíticas es sin embargo ya *un residuo,* los *restos* difícilmente asimilables, pero a menudo todavía funcionales, de un paradigma triunfante que contra sus *restos* se lo puede permitir *todo*.

Pero, ¿qué significa esto para la cultura? Lo que aquí me importa subrayar es que la concreta ruptura del neolítico introducida por el capitalismo, con su capacidad casi milagrosa para reproducir tecnológicamente el número de los objetos, representa sobre todo, y paradójicamente, una amenaza para *las cosas*.

De los productos del trabajo, de los productos culturales, el joven Marx hacía una consideración si se quiere general, ontológica y hegeliana, en los *Manuscritos del 44:*

> El trabajador pone su vida en el objeto, y he aquí que deja de pertenecerle, está en el objeto. Cuanto mayor es esta actividad, más el trabajador resta sin objeto. No es más que el producto de su trabajo. Cuanto más importante es su producto, menos lo es él mismo. La desposesión *(Entäusserung)* del trabajador en beneficio de su producto significa no sólo que su trabajo deviene un objeto, una existencia exterior, sino que su trabajo existe fuera de él, independientemente de él, y se convierte en una potencia autónoma frente a él. La vida que él ha prestado al objeto se opone a él, hostil y extraña.

No es una casualidad, como veremos, que estas líneas del joven Marx hagan pensar, por ejemplo, en un pasaje que Teófilo de Antioquía, padre cristiano del siglo III, dedicó a los «fabricantes de ídolos», los cuales no reparan en que «esa estatua que sus compradores exponen en un templo o una casa y que ellos mismos van a adorar» es fruto de su trabajo y «sigue siendo, por tan-

to, *lo mismo* que cuando ellos la fabricaron». Centrado en el concepto de *alienación,* el texto del joven Marx reputa muy negativamente, de un modo que yo casi calificaría de «místico», el proceso de exteriorización en virtud del cual el trabajo vivo se convierte en trabajo muerto o, más exactamente, el esfuerzo inmanente se convierte en *objeto* independiente. Para el joven Marx *la cosa misma,* como resultado del trabajo humano, es una pérdida, un olvido, una especie de robo esencial, la propia potencia puesta de pie, *allí* fuera, bajo una forma irreconocible. *La cosa,* por así decirlo, *engaña.*

Casi veinte años después, al redactar el siempre enigmático capítulo de *El capital* sobre «el fetichismo de la mercancía», Marx inscribe *la cosa* en el carácter social de la producción capitalista; deja de hablar de «objetos» para hablar de «mercancías» y el problema se desplaza, por tanto, de la «alienación» al «fetichismo»:

> El misterio de la forma mercancía reside simplemente, pues, en el hecho de que ella refleja para los hombres el carácter social de su propio trabajo como si fuera una propiedad material de los productos mismos del trabajo, como propiedades naturales, sociales, de esas cosas y, por eso mismo, las relaciones sociales de los productores con el trabajo colectivo como una relación social de objetos que existe al margen de ellos. He aquí por qué estos productos se convierten en mercancías, es decir, en cosas que caen y no caen en el campo de los sentidos, o cosas sociales […]. (Lo mismo que ocurre con los productos del cerebro humano en el terreno religioso) ocurre también con los productos de la mano humana en el mundo mercantil. Es lo que podríamos llamar el fetichismo adherido a los productos del trabajo a partir del momento en que se presentan como mercancías, fetichismo inseparable de este modo de producción.
>
> (*El capital,* Libro I, primera sección, capítulo primero, IV).

Cotejando los dos textos, sin embargo, se diría que el único desplazamiento que se ha producido es el de los propios intereses de Marx, que ha abandonado definitivamente el terreno de la filosofía para ocuparse sólo de la economía. Como si quisiese al mismo tiempo salvar las cosas y acusar al capitalismo, lo que hace, en realidad, es atribuir a la forma «mercancía» una

ley que pertenece ontológicamente a la constitución misma del objeto neolítico. Ese «fetichismo adherido a los productos del trabajo a partir del momento en que se presentan como mercancías» es inseparable de cualquier normal proceso de *reificación.* Los productos del trabajo –desde las herramientas hasta las estatuas– son una pantalla o un criptograma, olvido coagulado de la potencia constituyente, llámese «vida» o «fuerza de trabajo», pero precisamente por esto, y con independencia de las condiciones de producción, ponen de algún modo límites al flujo inmanente del impulso biológico. No es verdad, como pretendía Teófilo, que el «fabricante de ídolos» y su «estatua» sean *lo mismo:* la diferencia es precisamente *la estatua.* Porque están *fuera,* porque no pueden ser reabsorbidas en el cuerpo del que salieron, porque imponen una determinada forma de usarlas y hasta de mirarlas, las cosas no se limitan a representar o a ocultar la fuerza que las ha creado. Las cosas, en un sentido, engañan, pero en otro más importante o más radical revelan, comunican, retienen el saber que contienen y que de otro modo se perdería; los objetos neolíticos, fruto de la técnica y del trabajo, constituyen *gramas* o, por decirlo con Bernard Stiegler, *pro-gramas:* organizaciones estables de signos que se nos adelantan ya siempre configuradas y que configuran por adelantado su recepción: son lo que hemos dejado atrás colocado ante los ojos, el pasado que tenemos por delante, la *historia de la comunidad* al alcance de la mano y de la vista. Nuestra memoria y nuestra imaginación están *fuera* de nosotros y por eso –sólo por eso– somos *humanos.* Nuestra memoria y nuestra imaginación ocupan un lugar en el espacio: son las cosas. En este sentido, me parece muy pertinente la diferencia que establece Paolo Virno, al analizar precisamente el fetichismo de la mercancía en Marx, entre «alienación» y «reificación» como dos cosas opuestas y antagónicas, y suscribo enteramente su defensa de la «reificación» como «antídoto frente a la desposesión alienante» y condición para la constitución de un espacio compartido: «los productos culturales», dice en *Cuando el verbo se hace carne,* «dan cuerpo al ámbito pre-personal en el que campea el puro «entre». Los productos culturales, en cuanto transicionales, son las cosas *sensiblemente suprasensibles* (Virno reelabora aquí una expresión del propio Marx) en las cuales se reifica la originaria relación del animal humano con sus congéneres. Cosas sensible-

mente suprasensibles, pero no fetichistas, porque encarnan la condición de posibilidad de la relación entre humanos (precisamente el «entre») en vez de reducir esta relación a la «objetualidad espectral» del intercambio de mercancías».

Para salvar justamente las cosas y acusar justamente al capitalismo, Marx recurre al concepto de «fetichismo», cuya inspiración al mismo tiempo religiosa y sexual quiere evocar ya la falsa independencia de lo visible; como sinécdoque blasfema del absoluto sin nombre (Dios) o como metonimia magnética de una inmanencia sin límites (el deseo), el término «fetichismo», aplicado en realidad a la «reificación», implica una degradación voluntaria de las cosas mismas. Podemos interpretar el famoso pasaje de Marx arriba citado como una denuncia de la patraña mística encerrada en la mercancía, pero también como el *típico impulso religioso de devolver las cosas a su origen*. Digamos que el gesto de Marx se inscribe en esa pasión por los fundamentos, en esa voluntad de reducir los fenómenos a sus causas, en esa vocación de disolver lo visible en lo invisible que, frente a la celebración pagana del mundo, caracterizaría por igual los monoteísmos religiosos y los movimientos ilustrados. La iconoclastia, religiosa o racionalista, ha considerado siempre los objetos mismos pantallas que habría que horadar o desmontar o disolver para alcanzar la verdad, y no sería demasiado audaz iluminar las líneas de Marx sobre el fetichismo de la mercancía a partir de esas otras, también famosas, del estoico Marco Aurelio:

> Ante los exquisitos manjares que me son presentados puedo perfectamente decirme: esto es un cadáver de pescado, aquello un cadáver de pollo o de cerdo; o también, este falerno es un poco de zumo de uva, aquel vestido púrpura no es más que un tejido de lana vieja de oveja teñido del color de sangre extraído de una concha […]. Es necesario obrar de este modo con todas las cosas de esta vida. Cuando un objeto aparezca ante la imaginación como muy estimable, hay que examinarlo interiormente, considerar su valor intrínseco y despojarlo de todo aquello que puede darle una dignidad ficticia.

Si la historia de la humanidad es no sólo la historia de la lucha de clases, sino también la de la pugna entre lo líquido y lo sólido, entre la realidad y la apariencia, entre iconoclastia e ido-

latría, entonces podemos decir que Platón, Kohelet, Marco Aurelio, Teófilo, Gracián, Rousseau, Marx, Negri o incluso el *mullah* Omar, que mandó destruir los enormes budas de Bamiyan, están unidos por un parentesco inesperado: todos ellos privilegian, por así decirlo, el *momento constituyente*, tratan de imponer la transparencia del origen en el embrollo de las presencias, traspasar el fundamento vivo (Dios, el deseo o el trabajo) a la trascendencia mundana de las cosas.

De la misma cultura neolítica que produce las cosas –el cuadrado de tierra delimitado contra el desierto y contra la selva– surge el impulso de impedir su excesiva solidificación e incluso el de revertir el proceso y, si hay una historia de la cultura, podemos decir que ésta consiste básicamente en la pugna termostática o en el equilibrio pugnaz entre el impulso de lo constituyente y la resistencia de lo constituido. Una sociedad constituida para siempre sería un monumento arqueológico; una sociedad sólo y siempre constituyente sería una *especie*. La cultura neolítica –lo que nosotros hemos venido llamando cultura durante los últimos 8.000 años– se inscribe precisamente en esta brecha abierta ininterrumpidamente entre la arqueología y la biología, entre el puro monumento y el puro movimiento.

Ha habido algunas veces sociedades en *peligro arqueológico* (tal vez los mayas o los minoicos desaparecieron por eso), pero el peligro hoy para la cultura misma, y a escala planetaria, es por el contrario el del retorno paradójico del hombre a la naturaleza a través de una economía, apoyada en un refinamiento tecnológico sin precedentes, que ha suprimido la «reificación» y, por lo tanto, el «entre» humano o, lo que es lo mismo, el mundo. Porque Marx, en cualquier caso, tenía razón y hay una diferencia entre una cosa y una mercancía: y es el hecho de que una mercancía *no es una cosa*. Y esto no porque la mercancía *engañe* o vele, bajo la apariencia de su autonomía, el acto constituyente, sino porque, al contrario, la mercancía no llega nunca a *constituirse*. Es tan «espectral», por decirlo con Virno, tan inconsistente, tan frágil, que no adquiere nunca suficiente cuerpo para soportar un mensaje, ni siquiera fraudulento. Una mercancía es una llamada a la destrucción, una inducción a la violencia, el imperativo mismo de la aceleración y superación de la materia bajo la generalización de eso que, sin saber lo que decimos –con neutralidad inocente y hasta positiva–, llamamos «consumo» para

condenar alegremente nuestra existencia a la pulsión del hambre y la corrosión del fuego. La ilusión de que el capitalismo produce más objetos que cualquier otro sistema, como circulación e intercambio generalizado de mercancías, olvida que por eso mismo constituye más bien un *régimen generalizado de destrucción de cosas,* en el que el *momento destituyente* precede ontológicamente –como su causa, su motor y su meta– al *momento constituyente.* Como he explicado repetidamente en capítulos anteriores, lo que ha caracterizado a la cultura neolítica, con independencia de todas sus variables sociales, ha sido la distinción antropológica entre cosas de comer, cosas de usar y cosas de mirar; es decir, entre objetos propiamente de consumo, alimentos o víveres destinados a la pura reproducción de la vida; objetos fungibles concebidos como signos interpuestos, *útiles* o instrumentos para la reproducción social; y *mirabilia* o «maravillas», sustraídas al mismo tiempo al consumo y al uso como mediaciones materiales para la producción de un mundo. Pues bien, el capitalismo es el primer orden de la historia que ha borrado socialmente todas las diferencias entre estos tres tipos de cosas –fruto sencillamente del sentido común– y las trata todas por igual, manzanas, hombres, condiciones de trabajo, casas, estatuas, como *cosas de comer.* En un sentido perverso y monstruoso, el capitalismo ha hecho realidad el sueño de los iconoclastas monoteístas e ilustrados: la aceleración de la renovación de las mercancías, la conversión de todas las existencias –objetos espaciales y objetos temporales– en puros objetos de consumo, traslada el momento constituyente de la producción a la sociedad, del trabajo a la cultura: el poder constituyente está presente en lo constituido, no como Dios o como verdad, sino como *hambre:* como negación, pues, de toda constitución. Lo que los griegos encerraron en los subterráneos del Infierno, para mejor proteger su sociedad, ha salido a la superficie y se ha convertido en la sociedad misma. El mercado, «lugar» en el que se agotan hoy todos los intercambios sociales, es literalmente el hambre y la guerra –la velocidad circular como destrucción–, y no sólo porque genera hambre y guerra en la periferia sino porque, incluso entre los obesos de nuestras ciudades a cubierto de las bombas, *consiste* en alimentar sólo el hambre y en guerrear siempre contra las cosas. Una sociedad sólo compuesta de momentos constituyentes es, en realidad, una sociedad compuesta

sólo de *momentos destituyentes;* no es una sociedad; es una *especie* y apenas se deja describir, por tanto, salvo en términos biológicos. La vida ya no es un medio para la felicidad, el arte o la política. «Bajo el capitalismo –dice Marx– la vida misma aparece como un simple medio de vida.»

Si en algo se equivocó Karl Marx, porque era un ilustrado, como se equivoca hoy Antonio Negri, fue en confiar en la potencia emancipatoria del capitalismo. Autopistas, Parques Temáticos, centros comerciales: hambre. El capitalismo es sencillamente una batidora.

Por primera vez en la historia estamos a punto de vivir en *un mundo sin cosas;* es decir, en un mundo sin soportes para la memoria y la imaginación. Para recuperarlas es necesario una especie de contrato al mismo tiempo ascético y estético, un acto re-constituyente de renuncia o, si se prefiere, una acción colectiva de ayuno revolucionario.

LA MISERIA SIMBÓLICA

Volvamos ahora rápidamente a la corrupción estética y a sus consecuencias políticas.

La fusión del círculo y de la velocidad en el *consumo* va acompañada de *una forma de mirar* que presupone y opera la corrosión de la existencia misma del objeto; una mirada, si se quiere, iconoclasta o talibán –muerta de hambre–, resultado de esas condiciones tecnológicas nuevas que permiten generalizar la forma mercancía no sólo en el orden espacial sino también en el orden temporal.

El filósofo francés Bernard Stiegler, lamentablemente poco conocido en nuestro país, ha abordado en una obra monumental, al mismo tiempo densa y provocativa, la relación entre la técnica y el tiempo. En relación con lo que aquí nos interesa, Stiegler acuña el término «hiperindustrial» para desmarcarse de los que caracterizan nuestra época como «posmoderna» o «postindustrial», y para definirla más bien a partir de la capacidad tecnológica del capitalismo de producir y generalizar, no ya objetos materiales, sino flujos temporales. El cine, la televisión, el disco, la informática, toda una serie de nuevas tecnologías analógico-numéricas han permitido registrar y reproducir lo que Husserl

llamaba «objetos temporales»; es decir, unidades diacrónicas hasta ahora irrepetibles e irreversibles en las que la aparición de cada uno de sus momentos, nota musical o fotograma, coincide con su desaparición. Esto no sólo franquea tecnológicamente un límite físico que parecía insuperable, abriendo así al capitalismo un nuevo mercado en el centro de la subjetividad misma; prefigura y revela, además, el funcionamiento ideal del mercado mismo con su aparición / desaparición sin fin de las mercancías, convertidas de este modo también, a fuerza de velocidad, en «objetos temporales» o «puras imágenes». Determina en todo caso –y es lo que importa a Stiegler– el hecho de que por primera vez el capitalismo induce el ritmo y la calidad de la percepción; se instala en y controla el discurrir mismo de la conciencia. En una sociedad dominada culturalmente por los objetos temporales, la simultaneidad de nuestra mirada frente al televisor, poblada ahora de una sucesión en tiempo real de imágenes manufacturadas, aboca a la sincronización de *todas* las conciencias en un tiempo-mercancía que empobrece y colapsa el principio mismo de individuación: la inflación de egos repetidos y estereotipados, separados radicalmente por lo mismo que los une, a la que llamamos paradójicamente «individualismo».

Ahora bien, esta generalización de los «objetos temporales» y la homogeneización consecuente de los flujos de conciencia es al mismo tiempo el modelo y la máxima expresión de esa renovación acelerada de las mercancías alrededor de un cuerpo antiguo, escamoteadas al uso y al pensamiento, en virtud de la cual, como decíamos, todos los objetos espaciales, bajo la brutal presión del tiempo, se convierten en objetos temporales; es decir, en mondas imágenes despojadas de toda consistencia ontológica o en simples medios alimenticios. Por decirlo así, la posibilidad de que Beckham venda sus «derechos de imagen» –su alma por fuera– es inseparable del hecho de que la imagen del niño iraquí roto entre los escombros esté desprovista de toda existencia y él mismo, por tanto, privado de todo derecho. La muerte del niño iraquí es, si se quiere, una decisión *estética*.

(Dicho sea de paso, esta lógica de la aparición / desaparición instalada en la conciencia consuma sus virtualidades en la tecnología de guerra, donde es la mirada misma la que mata desde un avión y en la que la aparición del blanco coincide con su destrucción. Mirar es ir borrando la realidad, que es exacta-

mente lo que hacemos, aunque de un modo más silencioso, cuando vemos un telediario).

Esta explotación comercial de la duración, mediante la que una sensibilidad pasiva es literalmente bloqueada por el chaparrón de las imágenes-mercancía, produce lo que Stiegler llama «miseria simbólica», evocando aquí el sentido original del término «sím-bolo» en griego: la idea, pues, de un contrato a través de la materia, de una convergencia en la figura interpuesta de un objeto. «Miseria simbólica» indica la particular penuria de un hombre que se come *en tiempo real,* por así decirlo, los conectores de los que dependen al mismo tiempo la capacidad para recordar y la capacidad para imaginar. La presencia ininterrumpida inhabilita el archivo; la velocidad misma de las imágenes impide la imaginación. O lo que es lo mismo: ni podemos ya representarnos la continuidad del yo en una comunidad temporal ni podemos tampoco representarnos al otro en una comunidad espacial. Para Stiegler, las consecuencias de este proceso anuncian una verdadera catástrofe:

> El capitalismo cultural, informacional o cognitivo, constituye el problema de ecología industrial más inquietante que pueda haber: las capacidades mentales, intelectuales, afectivas y estéticas de la humanidad están masivamente amenazadas en el momento mismo en el que la potencia de acción de los grupos humanos dispone de medios de destrucción sin precedentes. La crisis ecológica que resulta de la producción industrial de los símbolos es la época de la gran miseria simbólica mundial […]. Por miseria simbólica entiendo la *pérdida de individuación* que resulta de la *pérdida de participación* en la *producción de los símbolos* […]. Y mucho me temo que el estado presente de pérdida de individuación generalizada no puede sino conducir a un *hundimiento simbólico,* es decir, a un hundimiento del *deseo* o, dicho de otra manera, a la descomposición de lo social propiamente hablando: a la guerra total.

Un cuerpo finito, una razón finita, una imaginación finita, una memoria también finita, los límites del hombre neolítico se han visto de pronto enfrentados a –y desbordados por– la infinitud *(aorista, apeirón)* de sus productos. El cuerpo antiguo vive humillado por la máquina y por la mercancía; la razón fi-

nita es permanentemente tentada por una simplificación radical en medio de una complejidad absoluta; la memoria ha sido aplastada fuera de la historia contra el muro de la novedad; y, sobre todo, lo peor, lo más inquietante, lo más peligroso, la imaginación misma, facultad primera mediante la que uno está ya siempre, desde el principio, en el otro y el mundo está ya siempre, desde el principio, en uno, la imaginación misma, asilo de toda civilización, último vínculo y último compromiso, ha visto rotos todos sus lazos con el universo. La «miseria simbólica» de la que habla Stiegler es indisociable de lo que Gunther Anders, el gran filósofo alemán –ya citado– en cuyos trabajos me reconozco especialmente y que es imperativo rescatar del olvido, denominaba «desnivel prometeico» para caracterizar la condición moderna: es decir, la desproporción entre la capacidad para hacer y la capacidad para imaginar, el hiato ya incolmable entre nuestros productos y nuestras representaciones. El título muy elocuente de su obra fundamental, escrita a lo largo de veinte años, *La obsolescencia del hombre,* alude ya a la realidad de un mundo nuevo, tecnológico y mercantil, «cuyo ritmo somos incapaces de mantener y para "aferrar" el cual se plantean exigencias absolutamente exorbitantes para la capacidad de nuestra imaginación, nuestras emociones y nuestra responsabilidad». Anders, uno de los más lúcidos activistas del movimiento antinuclear de la posguerra mundial, exploró las consecuencias políticas y morales de este «desnivel prometeico» en las correspondencias epistolares que mantuvo con el hijo de Eichmann y con Claude Eatherly, cuyos nombres están asociados a la brutal entrada del hombre, quizá sin posibilidad de retorno, en el infierno rutinario del nihilismo contemporáneo. La maquinaria del exterminio nazi y las bombas atómicas sobre Hiroshima y Nagasaki, en efecto, marcaron la pauta de la nueva «estética de la desaparición», cuyos efectos prosiguen hoy en Iraq, en Afganistán, en Palestina y un poco más silenciosamente en todo el llamado Tercer Mundo, donde millones de personas son cotidianamente víctimas de nuestra incapacidad estructural para representarnos la relación entre un gesto inocente del cuerpo antiguo en Madrid y sus efectos implacablemente naturales en Sri Lanka o en Sudán. Los pilotos estadounidenses «adornan árboles de Navidad» con sus bombas en Faluya mientras nosotros nos inclinamos estéticamente, con la más irrepro-

chable inocencia, por la desaparición de miles de niños congoleños o la esclavitud de miles de campesinos indonesios. Sin imaginación que devuelva la carnadura a las imágenes y trace los largos recorridos de nuestra responsabilidad, no habrá ninguna posibilidad de un mundo compartido y ni siquiera de una básica cultura humana. El problema es que nuestras representaciones siguen siendo neolíticas en un universo en el que las fuentes de decisión ya no lo son. Y de la misma forma que seguimos utilizando expresiones de origen agrícola, seguimos manejando también metáforas muertas del derecho, la legalidad y la moral, incapaces de captar la complejidad de los circuitos en cuyos «huecos» transcurre nuestra vida o, más exactamente, incapaces de captar nuestra actual ausencia de mundo y nuestra posición en él.

Miseria simbólica, desnivel prometeico, corrosión del carácter, perversión del sentido, nihilismo, corrupción estética, lo que está en juego hoy en día es la supervivencia de la cultura humana y, quizá, la del hombre mismo. Mientras los conservadores de Washington derriban velozmente edificios y sacan del mundo a paletadas niños y leyes, la sensatez impone convertirse, como decía el propio Anders, en «conservadores ontológicos». Hay que reprimir el infinito y salvar la tierra, las cosas y el lenguaje –el contrato mismo– de esta mortal combinación, al mismo tiempo estética y material, de Parques Temáticos y bombas atómicas.

Al accidente que nos sacará de la autopista de la casa Audi –como a Ixión de su rueda encendida– y nos detendrá en una taberna o en una asamblea, lo podemos llamar «revolución» o, más ambiciosamente, *humanidad*.

CULTURA Y NIHILISMO: CONCLUSIONES

Podemos interpretar el término «cultura» al menos de cuatro maneras:

– Por oposición a Naturaleza, como el conjunto de prácticas, técnicas y operaciones mediante las que el hombre toma distancia –y conciencia– respecto del ámbito natural, al que permanece sin embargo sujeto en la misma medida en que se opone a él. O en palabras de Eagleton,

el rechazo tanto del naturalismo como del idealismo, afirmando contra el primero el hecho de que dentro de la naturaleza hay algo que la excede y la desmonta; y contra el idealismo, que incluso la producción humana más elevada echa sus más humildes raíces en nuestro entorno biológico y natural.

Como diferencia antropológica elemental, la cultura implica la insuperabilidad del tiempo y del espacio, la división de la vida social en órdenes de existencia independientes (economía, política, religión) y en la discriminación de los propios productos (cosas de comer, cosas de usar, cosas de mirar). La condición paradójica de la obra de la cultura es que sólo puede ser una operación inconclusa; en efecto, esta actividad mediante la que los hombres se están separando ininterrumpidamente de la naturaleza *por todos los medios* no puede acabar nunca y una cultura capaz de triunfar definitivamente sobre la naturaleza se convertiría inmediatamente en *otra naturaleza,* tan inhumana como lo es la que regula la vida de los helechos o la reproducción de los insectos.

– La «cultura» puede ser también concebida como uno de los órdenes *concretos* de la diferencia antropológica, aquel que reúne en un lugar social separado (para la producción y para el disfrute) un conjunto de obras (artísticas, arquitectónicas, musicales, literarias), orientadas a establecer simultáneamente *un tiempo más largo* que la vida de un hombre y un espacio compartido por todos los hombres. Es el lugar precisamente de las «cosas de mirar» (con los ojos o con la mente), el cual en nuestra tradición occidental ha sido casi enteramente identificado con lo que llamamos «alta cultura».
– La «cultura» define también un conjunto de valores, creencias y reglas idiosincrásicas (la *paideia* de un grupo social) por oposición a las de otros grupos o comunidades humanas. Se habla así de «cultura francesa» o de «cultura occidental» o de «cultura islámica», aunque cada vez es mayor la tendencia a sustituir este término por el de «civilización», cuyas prestaciones ideológicas son más claras; así, por ejemplo, la «cultura occidental» sería una «civilización»,

mientras que la «cultura islámica» sería más bien una «cultura antropológica». El paso –quizá no inevitable, pero sí históricamente frecuente– del primer al tercer concepto de cultura, y las confusiones a las que se presta, viene ilustrado por la propia evolución etimológica del vocablo: la raíz latina *colere* (habitar y cultivar, el gran salto adelante del hombre neolítico, como ya hemos dicho) da lugar a la palabra *colono,* de donde se deriva *colonialismo,* la práctica violenta del que va a habitar y «cultivar» la tierra de otros y al mismo tiempo a imponerle sus creencias y sus valores. A medida que la naturaleza ofrece menos resistencia a «nuestra» cultura, las otras culturas ocupan el lugar de la naturaleza.

– Tenemos finalmente, el concepto de «cultura» como opuesto a «ignorancia»; es decir, como las condiciones materiales y mentales de un acceso vertical descendente a la propia tradición (memoria), un acceso horizontal a la existencia de los otros (imaginación) y un acceso vertical ascendente a la comunidad invisible de los hombres y de las cosas (pensamiento). Este triple acceso, desigualmente explorado por las distintas sociedades, parece hoy paradójicamente bloqueado por la posibilidad tecnológica misma, sin precedentes, de almacenar datos, fabricar imágenes y universalizar conceptos.

En estas páginas he querido plantearme de qué manera estos cuatro conceptos de «cultura» sobreviven –y conviven– bajo la agresión sin precedentes de un régimen de producción económica y de constitución social «idealista» (en el sentido de Eagleton) que parece haber triunfado *definitivamente* sobre la Naturaleza –material y filosóficamente– y en el que *sobrehumanidad* y *prehumanidad* se confunden sobre el horizonte de la renovación acelerada de las mercancías, «la reproductibilidad técnica de la vida» (por decirlo con De Carolis) y la guerra permanente con medios incontrolables. Lo que desde los años cincuenta el filósofo alemán Gunther Anders llamó «desnivel prometeico» –respecto de la tecnología pero también respecto del «aparato» íntegro de las relaciones globales–, conduce a una especie de catástrofe de las representaciones, al derrumbe definitivo de nuestra «capacidad de representar». La propia angustia

con la que eso que llamamos Occidente quiso encajar, por ejemplo, el devastador tsunami de Indonesia (2005) en categorías antiguas que retuviesen en este mundo un poco de «inocencia» (la ceguera incontrolable de la Naturaleza) y corroborasen la legitimidad natural del reparto geográfico (pobreza y terremotos provocados, por igual, por una especie de infortunio cartográfico) demuestran ya muy claramente hasta qué punto la fuerza colosal de la intervención «humana» en el mundo se ha vuelto *irrepresentable para los hombres*. Pero de esta manera –y contra este peligro nunca se alertará lo suficiente– la cultura deviene espontáneamente nihilista y el Hombre se revela –material y culturalmente– *insostenible*.

Turismo: la mirada caníbal

El 2 de agosto de 1999, Yaguine Koita y Fodé Tounkara, dos niños africanos de 14 y 15 años respectivamente, fueron encontrados muertos en el tren de aterrizaje de un avión belga que cubría el trayecto entre Conakry, capital de Guinea, y Bruselas. Escondidos en el estrecho habitáculo, polizones de su propio ataúd, habían muerto congelados sin ver cumplidos sus sueños de vivir despreciados, marginados y explotados en la opulenta Europa. En el cuerpo de uno de los niños se encontró una carta que conmovió un instante a los europeos –golosina o bombón humanitario– y luego se disolvió sin dejar rastro en la conciencia, indiscernible de la emoción de un gol o de la satisfacción de unos zapatos nuevos. «Señores miembros y responsables de Europa –habían escrito los adolescentes en francés–, es a su solidaridad y a su bondad a la que gritamos por el socorro de África», y enumeraban a continuación algunos de los males que aquejan a sus poblaciones, así como los méritos y grandes valores de nuestro continente. «Les suplicamos muy, muy fuertemente, que nos excusen por atrevernos a escribirles esta carta a Ustedes, los grandes personajes a quienes debemos mucho respeto», acababa el texto –con una especie de bofetada angelical, de demoledor homenaje a nuestra reputación–. La carta llegó a su destino pero los portadores no, y sólo por esto la carta recibió la atención de setenta periódicos y doscientos canales de televisión que habrían ignorado las súplicas de dos supervivientes. «Si ustedes ven que nos sacrificamos y exponemos nuestra

vida, es porque se sufre demasiado en Africa», escribían. Yaguine Koita y Fodé Tounkara pedían cambios para su situación y la de sus países y Occidente recompensó su sacrificio con lo único que sabe dar: un minuto de publicidad.

Desde agosto de 1999 han muerto en todo el mundo miles de inmigrantes, negros o tiznados, tratando de pasar la frontera entre la inexistencia y la esclavitud. En camiones frigoríficos, en furgones para ganado, hacinados en pateras, de frío, por asfixia o ahogados en el mar, siguen muriendo todos los días a causa de su irrelevancia de nacimiento, sin poder atravesar esa línea que con tanta facilidad cruzan las mercancías, los animales y hasta los virus, pero en la que se quedan inevitablemente enganchados los individuos puros, los hombres desnudos. En dirección contraria, mientras tanto, 80 millones de vuelos al año trasladan a 600 millones de turistas a los que nadie puede detener porque no hay fronteras ni vallas ni fusiles que puedan detener –o al menos limitar– el flujo impersonal de los consumidores. Quizá en el mismo avión entre cuyas ruedas murieron congelados Yaguine Koita y Fodé Tounkara, como insectos en una trampa, volvía de Malawi el matrimonio Walker muy quejoso porque –según una carta dirigida al Alto Comisionado para el Turismo de ese país africano– «los hoteles de cinco estrellas no merecen esa calificación», «las carreteras son malas» y no hay «buenas gasolineras con baños limpios para animar a los turistas a disfrutar de un hermoso país»[8].

España sólo abolió la esclavitud definitivamente en 1880, pero el 19 de diciembre de 1817 Fernado VII, a remolque de los acuerdos del Congreso de Viena, prohibió la trata o tráfico de esclavos, que continuó de manera clandestina en las décadas sucesivas. Hasta esa fecha y durante tres siglos, los europeos habían obligado a viajar a 14 millones de negros africanos contra su voluntad para ponerlos a trabajar como esclavos en las colonias de América. Si por cada negro que llegaba vivo a su destino morían al menos tres durante la captura, el confinamiento en barracones a la espera del traslado y la travesía en pequeños Auschwitz flotantes, sólo un escalofrío es capaz de calcular las

[8] El matrimonio no se llama Walker, pero la carta es citada por un funcionario del departamento de turismo de Malawi en Africa-Infomarket.org a partir de una noticia de *The Chronicle* del 19 de abril del 2005.

dimensiones de este genocidio. En su decreto de 1817, el rey español comenzaba por elogiar «la providencia de sus augustos antepasados», cuyo generoso interés humanitario había ideado la esclavitud «para salvar de la muerte a los negros», los cuales, transportados a América, recibían «no sólo el incomparable beneficio de ser instruidos en el conocimiento del Dios verdadero», sino también «todas las ventajas que trae consigo la civilización». Entonces, ¿por qué suspender tan caritativa iniciativa en favor de los africanos? ¿Por qué interrumpir la trata que tantos beneficios reportaba a sus víctimas? Fernando VII hace gala de un refinamiento retórico tan ignominioso que parece más propio del siglo XXI que del XIX; si se podía poner fin al tráfico de esclavos era porque –dice el decreto–

> el bien que resultaba a los habitantes de Africa de ser transportados a países cultos no es ya tan urgente y exclusivo desde que las naciones ilustradas han tomado sobre sí la gloriosa empresa de civilizarlos en su propio suelo[9].

El caso de la esclavitud, y la familiar y monstruosa retórica de Fernando VII, demuestran que la libertad de movimiento, bajo la empresa colonial y bajo la consiguiente descolonización capitalista, es más bien la libertad de la «trata» de hombres: sacarlos, retenerlos e incluso devolverlos una vez usados, cuando se vuelven redundantes, como ocurrió en 1821 con los 20.000 negros sin amo para los que los EEUU compró por 300 dólares un pedazo de terreno en las costas occidentales de África, esa irónica Liberia concebida como vertedero de excedente humano y solución del «problema negro» ya incipiente en norteamérica y que prefiguraba el modelo de «independencia» diseñado por las potencias occidentales. Liberia, primer país «libre» del continente africano, anticipa la funcionalidad de la forma Estado-nación en un espacio de soberanía desigual en el que los estados soberanos –es decir, los económicamente poderosos– se reservan el derecho de ingreso de los inmigrantes y *se reservan* al mismo tiempo a los estados minusoberanos como contenedores de materias primas y mano de obra barata y como desti-

[9] Citado por Fernando Ortiz, *Los negros esclavos,* apéndice, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1987.

no inexorable de sus mercancías y sus turistas. En este sentido, el mercado capitalista reproduce de un modo «natural» los mecanismos explícitamente coactivos del mercado de esclavos: la pobreza inducida *obliga a salir* a miles de hombres y las *restricciones* de entrada de las metrópolis permiten seleccionarlos, en el marco del derecho internacional, sin necesidad de acudir personalmente a las plazas públicas a examinarles los dientes. Millones de hombres sin derechos –porque son *sólo hombres*– quedan así a merced del derecho de los estados dominantes.

Como escribía hace doce años en otro lugar, «turismo y emigración constituyen dos formas diferentes de desplazamiento *político* en el espacio»[10]. La figura del «turista», en efecto, sólo puede comprenderse a la luz de la del «inmigrante», como su reverso y su denuncia, en el cruce de dos flujos desiguales, uno ascendente y otro descendente, que reproduce la explotación económica a nivel planetario y legitima ideológica, antropológica y psicológicamente una relación neocolonial a nivel local. Blancos, negros, mujeres, hombres, ricos, pobres, en algún sentido el mundo se divide en realidad entre «turistas» e «inmigrantes», de manera que estas dos categorías modelan y agotan todas las posibilidades de relación subjetiva entre los hombres: los «turistas» lo son en sus propias ciudades, antes y después de sus vacaciones, y los «inmigrantes» lo son desde su nacimiento, en sus propios países, con independencia de que crucen o no las fronteras de Occidente. Así, los «turistas» visitan a los «inmigrantes» en Egipto o Senegal, a donde trasladan sus vallas melillenses y sus medidas restrictivas (hoteles de alta seguridad, programas blindados, restaurantes vedados a los habitantes locales) desde las que contemplan más que esfinges, pirámides y paisajes de ensueño, su propia superioridad y la inferioridad de los nativos. Que la potencia estructural de estas categorías conduce de algún modo a la ontologización racial de los dos términos, con la consiguiente estandarización del conocimiento y retroalimentación de las conductas, lo demuestra el hecho de que para los «turistas» *todos los nativos son iguales* (ingenuos, astutos, interesados, simples, sexualmente amenazadores) y para los «inmigrantes», a su vez, *todos los turistas son iguales* (ricos, envidiables, displicentes, ignorantes, un poco infantiles, lícitamente

[10] Santiago Alba Rico, *Las reglas del caos,* Barcelona, Anagrama, 1995.

explotables). La cristalización racial de los intercambios, que impide o dificulta las relaciones parasociológicas (individuales o políticas), hace perfectamente aplicables al vínculo turista / inmigrante, algunas décadas más tarde, los análisis de Frantz Fanon, Fernández-Retamar o Edward Said sobre la construcción de una subjetividad colonial y de una objetividad interesada. Por eso, más allá de la devastación económica y ecológica que lo acompaña, no puede haber y no puede defenderse ningún modelo de turismo racional o sostenible; y en un mundo regido realmente por la justicia económica, la libertad individual y la soberanía estatal, el sentido común impondría la lógica inversa a la que –absurda, inhumana y destructiva– impone el capitalismo, es decir: liberalización de la inmigración y regulación y restricción muy severa del turismo.

La dirección del desplazamiento, el medio de transporte y la recepción en destino determinan estructuralmente la autoestima del viajero y su percepción del otro. Desde el tren de aterrizaje del avión de Sabena, Yaguine Koita y Fodé Tounkana consideraban al matrimonio Walker «grandes personajes a los que debemos mucho respeto», los cuales, por su parte, arrellanados en sus asientos de clase turista, contemplaban Malawi como un lugar que se debía dejar *ordenar* a los ingleses para su mayor comodidad. La empresa colonial europea tan encarecida por Fernando VII como una benemérita obra de civilización empleó, por este orden, a *guerreros*, *misioneros* y *mercaderes,* a los que se añadieron, a partir de los años cincuenta del siglo XX, los *turistas* que viajaban, cada vez más masivamente, en la misma dirección y como prolongación de estos tres elementos, todavía activos, con los que compartían y comparten *el mismo derecho a dominar el mundo con la mirada.* Toda la satisfacción pomposa del turista, su sensación de invulnerabilidad, su desprecio tranquilo y paternalista por el otro, su aceptación de una distribución de papeles que le favorece, proa individual de un poder impersonal –un tanque, un pasaporte, la rúbrica del Banco Europeo– que ha olvidado y que ni siquiera ha elegido, toma cuerpo y se confirma en una *mirada* panorámica y caníbal; una mirada para la que toda visión es un objeto derrocado o, lo que es lo mismo, la imagen anterior a la próxima imagen encuadrada rápidamente en la ventanilla del autobús o en el objetivo de

la cámara, mediante los cuales seguimos viendo todo –por muy lejos que vayamos– en la pantalla de la televisión. Esta forma de mirar, que define al turista, define de algún modo también el objeto de su mirada, y puede resumirse rápidamente en algunos rasgos esenciales:

1. La primera ilusión del turista es, en efecto, la del movimiento. Al contrario que el inmigrante, el turista permanece siempre en el mismo sitio mientras *se le van pasando* las imágenes que verá, de vuelta a casa, desde su sillón. En realidad va viendo *por adelantado* las fotos del viaje y está siempre, en consecuencia, en el lugar desde el que las verá a su regreso. Al mismo tiempo, en Túnez, en Estambul, en Tombuctú, en Bombay, en Cancún, el turista se traslada sólo de un no-lugar a otro –los mismos aeropuertos, la misma cadena hotelera, los mismos autobuses, los mismos servicios indiscernibles de la misma agencia–: uno puede dar la vuelta al mundo sin salir jamás del Sheraton («fuera es El Cairo, dentro el Sheraton», decía una famosa publicidad). Si «inmigrante» es el hombre que nunca ha estado en su propio país y por lo tanto tampoco puede volver, «turista» es, paradójicamente, el que no ha salido nunca de él.

2. Inseparable de esta ilusión de movimiento, es la de *singularidad:* «Tenga usted, como todos, una experiencia exclusiva». El turismo de masas, acuñador de una mirada homogénea entregada al consumo industrial de paisajes, monumentos y cuerpos, alimenta la paradoja de una generalización del elitismo: los turistas son todos *igualmente superiores,* son todos indiscerniblemente *únicos,* lo que sólo es posible, en cualquier caso, frente a una totalidad inferior (la de los «inmigrantes» locales que les sirven, al mismo tiempo, de contraste y de decorado). Cuanto más común y pastosa es la experiencia, cuanto más se parece la memoria del viaje al catálogo de la agencia que vimos antes de partir, cuanto menos se distingue de la del compañero de autobús o de barco, más se afirma un yo tautológico y vacío que se indica a sí mismo como el único contenido individual de la aventura. Las pirámides, el Taj Mahal, los niños nativos, constituyen el fondo indiferente, repetido, pintado, sobre el que se suceden los cuerpos singulares retratados en las fotografías; y de hecho lo que diferencia a *esas* pirámides de las del compa-

ñero de viaje es que sólo en *esas* aparezco *yo*. El turista es el que *tapa* las cosas, el que siempre da la espalda a la catarata o al templo: «yo delante del Partenón», «Chus y yo en la fiesta beduina», «el guía y yo en Sakkara». Internet ha permitido, por lo demás, multiplicar esta ilusión de exclusividad vacía, bombear esta «inflación de egos estereotipados» (como la he llamado en el capítulo anterior) y hay decenas de páginas web en las que los turistas «cuelgan» las fotografías de su viaje –el yo en la época de su reproductibilidad técnica– con algunos consejos que nutren el circuito cerrado de los errores y clichés, y confirman la triste posición yacente de los países visitados.

3. Pero el turista fotografía… fotografías. No son las pirámides ni el Taj Majal ni el Partenón (ni los niños nativos) lo que retrata, sino las miles de fotografías e imágenes con las que ha llegado cargado hasta allí, el efecto óptico de una acumulación de «postales» depositadas durante años en su retina, el archivo visual que no permite ver el objeto sino en la medida en que *se parece* a lo *dejá vu,* en el que se adecua –como la verdad misma– a las fotografías de los amigos que hicieron el viaje un año antes, a las imágenes del documental de televisión, a la publicidad de los catálogos. Esta mirada tiene una larga tradición. Los viajeros franceses de la segunda mitad del siglo XIX (Flaubert, Nerval, Gautier, entre otros), arrastrados a Egipto no ya por los imperativos de la conquista sino por los excedentes de capital (primeros turistas, pues, de la especie), rodaron en El Cairo desbarrando de vértigo, como en un coche que vuelca. Habían acarreado hasta allí un vívido catálogo de imágenes que esperaban ver desplegarse ante sus ojos en orden de parada militar, con un rótulo entre los pies, al igual que en un libro de estampas. Se vieron naufragar, en cambio, en un mundo en el que la «claridad y distinción» cartesianas sucumbían a la barbulla de los objetos, con los que uno no podía evitar pringarse: el horror de la muchedumbre, el trampantojo urbanístico, la confusión de los colores, de las generaciones, de las clases. La mayor parte de ellos se había decidido a conocer el país del Nilo tras visitar el pabellón egipcio de las primeras Exposiciones Universales celebradas en París, en el que la fidelidad de la reproducción de la vida cairota estaba concebida como *espectáculo;* es decir, como pasividad, como distanciamiento profiláctico, como sistema de producción

de emociones narcisistas. No puede extrañar, pues, que en 1856 un Gautier desilusionado regurgitase, con la mano bajo la barbilla, sentado a la mesa de un café de El Cairo: «El verdadero Egipto es el de la Exposición Universal de París». La realidad sólo nos interesa cuando deja de serlo; a los otros sólo los vemos cuando no nos interesan. La mirada del turista construye una tela de araña e inmediatamente la destruye de un soplo.

4. Egipto tiene que parecerse al de la Exposición Universal; Bali tiene que parecerse al de El Corte Inglés; África tiene que parecerse a la de Port Aventura. Egipto, Bali, África, tienen que convertirse en Parques Temáticos de sí mismos, a la medida de la fotografía que queremos fotografiar. Habrá, pues, que construirlos. El país entero tiene que *posar* y habrá que obligarlo a acomodar su economía, a transformar sus infraestructuras, a reorganizar su comercio, a disolver sus cimientos y momificar sus superficies; a poner el agua, el espacio, los hombres, a disposición de la Imagen Verdadera que los turistas han visto ya mil veces y quieren confirmar sobre el terreno. Los 500.000 millones de dólares anuales del negocio turístico entrañan una intervención sin precedentes y a todas las escalas en la articulación de las naciones minusoberanas, las cuales no pueden limitar –salvo con bombas trágicamente soberanas– esta avalancha de mirones. La Verdadera Imagen construye carreteras y campos de golf en el desierto y construye y congela también, con la perversión antropológica correspondiente, la tradición. La riqueza de Egipto, de Túnez, de Senegal, es la dependencia: la de los «inmigrantes» en el exterior ,que venden su fuerza de trabajo en Madrid, y la de los «inmigrantes» en el interior que venden su imagen sobre el terreno, como Beckham pero en barato, a los madrileños. Porque junto a la aculturación de los no-lugares construidos como atalayas o sillones del *dejá vu* occidental, el turismo impone también una falsa etnificación en las sociedades intervenidas: Egipto tendrá que ser intensamente faraónico 3.000 años después; los indígenas lacandones tendrán que vestir sus túnicas blancas y mantener sus chozas de madera para recibir a cambio el dinero con el que comprar los más sofisticados electrodomésticos; los jóvenes parados del sur de Túnez tendrán que disfrazarse con ridículos *sirwales* tradicionales, que nadie usa ya, para poder acostarse con una sueca o adquirir un mó-

vil; de Siria a Mauritania, en fin, los zocos tendrán que vender las mismas bastardas artesanías fabricadas en Taiwán. Si una agencia de viajes, por error o por malicia, propusiera visitas guiadas a los esquimales de Nigeria, veríamos las aldeas de Africa poblarse de igloos, los restaurantes servirían carne de foca, los nativos se vestirían con abrigos de pieles y las tiendas de souvenirs venderían arpones y estatuillas de hielo (fabricadas, claro, en Taiwán).

5. Pero no sólo el país, también sus hombres tendrán que avenirse a participar como figurantes en el Parque Temático. La mirada de los turistas es performativa y determina permanentemente la conducta de unos nativos que sólo existen *para ellos*. Obligados a vender su imagen, como Beckham pero de saldo y además con mañas, deberán aceptar un escueto repertorio de papeles que, como por casualidad, coincide con el que representan a nuestros ojos los inmigrantes de las metrópolis occidentales. Así, lo nativos serán sumisos, sencillos, serviciales, admirativos, testigos en cada gesto de nuestra superioridad natural, que tratarán en vano de imitar, o aparecerán como *un problema de seguridad:* «inmigrantes» también en su propio país, se insinuarán amenazadores, astutos, sospechosos, inclinados racialmente a la delincuencia. Entre la compasión narcisista y la legítima defensa, la Imagen Verdadera deberá conciliar el espectáculo y la seguridad. La solución será vestir a los policías con trajes típicos nacionales, como ya ocurre en Honolulú y como propone Peter E. Tarlow, presidente de *Turism&More,* en la página web de su organización.

6. La mirada del turista transporta –como con precisión la define Antonio Calvache– la «experiencia de clase dominante». Todo desplazamiento en el espacio, decía Levi-Strauss, es un desplazamiento en la escala social y este desplazamiento –el único que en realidad experimenta el viajero– es el que moviliza a la pequeña y media burguesía occidental que contrata viajes organizados con las grandes agencias. Si el nativo se venga de e invierte la estructura económica planetaria en el nivel personal, a través de las pequeñas astucias mediante las que «explota» al turista individual, el trabajador occidental, mediante el turismo de masas, ve revalorizado su dinero (como ve revalorizado su atractivo sexual) y se venga de e invierte la jerarquía

que le somete a las miserias de la rutina laboral, convirtiéndose por unos días frente al nativo –una vez más «inmigrante» en su propia tierra– en miembro de esa elite cuya superioridad, belleza y arrogancia admira en las revistas y padece quizá en la empresa de la que es asalariado. Estas inversiones individuales, se comprenderá, dejan intacto y, aún más, legitiman y alimentan el orden global que distribuye los papeles.

7. La mirada turística, finalmente, transporta también una triste e infantil experiencia de comunidad. La mayoría de edad kantiana de la Ilustración revela todo su fracaso en la figura del turista que *se deja divertir* y que es arreado, conducido, guiado, disfrazado, tatuado, alimentado *en grupo*. Espectáculo de los espectadores reunidos, ninguna imagen de la inmadurez nihilista es más elocuente que la de 1.500 turistas acarreados en autobús hasta un solitario café del desierto, bajados casi a latigazos, vestidos en cadena con chilabas a rayas, como prisioneros de *Lager,* montados en 1.500 camellos y llevados de las riendas a un tenderete para que compren bolsitas con la misma arena del Sáhara que están pisando con sus propios pies («¡Cómo no comprar muy barato lo que podría salirnos gratis!»). En las páginas anteriores he llamado la atención sobre el parentesco entre el Parque Temático y el Campo de Concentración, como máxima corrupción del «gusto» en el imperio del *ello* establecido por el mercado. Lo más terrible es que esta minoría de edad del turista que considera infantiles a los nativos constituye la verdadera satisfacción del viajero industrial. Horarios cuarteleros, comidas en común, solidaridades frente al *tour-leader,* traslados en masa, uniformes, penalización de las conductas asociales, la experiencia del turista tiene la intensidad central, compensatoria y delatadora de la miseria social del consumidor occidental, de *un regreso a la mili;* y de vuelta a la soledad del *ello* cotidiano, caníbal solitario de televisión y supermercado, del viaje a Egipto no recordará ni las pirámides ni la esfinge ni el bellísimo Nilo sino únicamente, y con dolorosísima nostalgia, *la felicidad de grupo,* sombra diminuta y pueril de esa comunidad política y social perdida para siempre –o pervertida– en las metrópolis capitalistas.

La mirada turística, en cualquier caso, no es más que la mirada normal de un hombre que ya no discierne entre una guerra y una olimpiada, que monumentaliza la ocupación de Iraq

–asumida, y emocionante, como el Coliseo de Roma o las ruinas de Palenque– y que con maravillosa ingenuidad se hace fotografiar no sólo ante la mezquita de Suleiman o los restos de Babilonia sino también sobre el cadáver del prisionero al que acaba de torturar hasta la muerte. Este hombre que fotografía fotografías, y que se desplaza con agencias de viaje o con ejércitos, tiene que poder llegar a su destino y encontrar lo que busca. El que va a buscar trabajo, en patera o en furgón de ganado, no. De ése precisamente se ocupan las cámaras fotográficas y las mirillas de los tanques.

El amargo ingenio de un amigo proponía que la comunidad internacional firmase un –así llamado– Protocolo de Quieto, en virtud del cual se concedería a todos los hombres por igual un cupo de movilidad con un máximo de kilómetros a recorrer en el curso de una vida. Los viajes turísticos descontarían el doble de kilómetros mientras que no se registrarían las visitas a amigos, los desplazamientos solidarios, las estancias de trabajo o las becas de estudios, según el principio general de que sólo debería salir de su país el que tuviese algo que enseñar o algo que aprender. La idea sirve sobre todo para revelar irónicamente las destructivas consecuencias, ecológicas, económicas, políticas y sociales, de esta invasión de caníbales mirones que pasean libremente por el mundo su egolatría industrial. En otro mundo posible quizá se percibiría la necesidad y sensatez de esta propuesta. De momento nos conformaríamos con que pusiéramos del revés –para dejarlas del derecho– nuestras cabezas, y comprendiéramos hasta qué punto es absurdo –y no normal–, contrario al sentido común y al buen juicio –y no lógico y natural– el que todo un país se organice para recibir alborozado a un blanco que quiere fotografiar*se* delante de la pirámide de Keops mientras que todo un país se organiza para tirotear y apalear en una valla a un negro que quiere construir una casa.

La miseria de la abundancia
(para una psicología del consumidor)

En medio de tantos y tan autorizados especialistas que trabajan sobre el terreno, interviniendo en la resolución de conflictos concretos y a menudo, imagino, en condiciones difíciles y hasta personalmente arriesgadas, mi personal y modesto homenaje a Ignacio Martín-Baró[11] me hace sentir un poco abstracto, intruso en disciplinas cuyos secretos exceden con mucho mis competencias. No soy psicólogo ni sociólogo y jamás tendría la audacia de calificarme de «filósofo», esa especie ya extinguida cuyo recuerdo mantienen vivo a duras penas algunos profesores de universidad, condenados también a inminente desaparición por disposición del mercado. Un filósofo es alguien que madruga mucho, que se despierta antes que las cosas o al mismo tiempo que ellas, y para eso se necesita tiempo o, más exactamente, una calidad de tiempo incompatible con la sucesión industrial de los acontecimientos y con el imperativo moral de intervenir en ellos. Capturadas en la órbita vertiginosa de las mercancías, las cosas han nacido siempre ya y apenas si tene-

[11] Ignacio Martín-Baró, psicólogo social, extraordinario intelectual de origen español, fundador de la Psicología de la Liberación, fue asesinado junto a otros seis jesuitas el 16 de noviembre de 1989 en la Universidad Centroamericana de El Salvador por los escuadrones de la muerte vinculados al ejército salvadoreño. Estas páginas son una reelaboración de la conferencia pronunciada por el autor en noviembre del año 2005 en el marco del séptimo congreso internacional de Psicología Social de la Liberación celebrado en Liberia (Costa Rica).

mos tiempo de señalarlas con el dedo antes de verlas desaparecer en el horizonte. Si a algo vengo dedicándome muy modestamente en estos últimos años es, pues, al oficio de «señalador», no ya con el ambicioso propósito de entender o hacer entender sino con el mucho más humilde de indicar, para que se vean, *las cosas que pasan,* en el doble sentido de que «suceden» y «se suceden». En alguna ocasión me he presentado como un «modesto agitador político-literario», pero aun eso y en el acto de evocar la memoria de Martín-Baró, me resulta un poco arrogante, pues un discurso sólo es decisivo, sólo es movilizador, si moviliza contra él las fuerzas que combate. Ignacio Martín-Baró, en efecto, pudo medir toda la importancia de su palabra por la salvaje y criminal acción que la silenció para siempre. Uno de los tristes privilegios de los intelectuales europeos es el de poder decir todavía incluso la verdad, si tal cosa se nos pasase por la cabeza, y seguir vivos y hasta comprarnos una casa y recibir un aplauso, no en virtud de la mayor tolerancia de nuestros gobiernos, sino de su mayor capacidad para establecer un régimen de garantías; es decir, un régimen que garantice que, se diga lo que se diga, el decir no decide nada o, como lo expresó el primer ministro italiano Berlusconi tras aceptar que los estadounidenses habían mentido en el caso Calipari, asesinado por los marines en las calles de Iraq, que «la verdad no cambia nada». De esta «nada» de los privilegios, eje de la autopercepción misma de las así llamadas sociedades occidentales, me he venido ocupando en los capítulos anteriores, tratando de llamar la atención sobre algunos rasgos de una cultura o estética de la abundancia cuyas ilusiones nihilistas incluyen la confianza ciega en la naturalidad y eternidad de nuestras ventajas, y esto a pesar de los muchos signos que anuncian (en el terreno económico, ecológico y también político) el fin de todas las eternidades y de todas las naturalezas.

Lo que distingue a las izquierdas antiglobalizadoras o anticapitalistas, o como queramos llamarlas, es que se repiten mucho, dicen siempre las mismas cosas. Pero repetir, allí donde se repite una y otra vez la lógica implacable de la destrucción, es resistir: repetir la casa que han derribado los soldados, repetir el gesto que han castigado los verdugos, repetir la canción que duerme al niño despertado por el hambre y repetir también, en mi caso de un modo mucho menos heroico, las palabras que los

asesinos de Martín-Baró preferirían desterrar del diccionario. Por eso, porque me repito en todo caso demasiado, me gustaría introducir también las reflexiones de este capítulo con un cuento. Los cuentos son como ganzúas que abren muchas puertas o como navajas suizas cuya utilidad material se revela, de pronto, en una situación difícil: son la respuesta práctica a un problema o a un dilema, los cuales, al mismo tiempo, iluminan uno de sus innumerables –pero no infinitos– sentidos narrativos.

En este caso quiero empezar con un cuento chino, pero no en el sentido en que son «cuentos chinos» –metáfora muerta del racismo decimonónico– las noticias de los periódicos o los discursos de los políticos, sino un cuento de la China milenaria, un cuento popular de Oriente que demuestra la variedad formal y la comunidad temática de las obras colectivas, por encima de las culturas y las fronteras.

Es un cuento corto y, bien mirado, terrible. Wang, un campesino pobre que apenas si podía alimentar a su familia, encontró un día una gran tinaja vacía y la llevó a su casa. Mientras la limpiaba, el cepillo se le cayó dentro y la tinaja de pronto se llenó de cepillos: cepillos y más cepillos y, por cada uno que sacaba Wang, otro surgía mágicamente de su interior. Durante algunos meses, la familia Wang vivió de vender cepillos en el mercado y su situación, sin llegar a ser ni siquiera desahogada, mejoró notablemente. Pero un día, mientras sacaba cepillos de la tinaja, a Wang se le cayó una moneda y entonces la tinaja se llenó de monedas: monedas y más monedas que se reproducían y multiplicaban a medida que Wang las sacaba a manos llenas. La familia Wang se convirtió así en la más rica de la aldea y, tantas eran las monedas que producía la tinaja y tantas las ocupaciones de la familia, que los Wang encargaron al abuelo, ya inservible para los placeres del mundo, la tarea de sacarlas con una pala y acumularlas sin cesar en un rincón, montañas y montañas de oro que aumentaban y se renovaban a un ritmo que ningún despilfarro podía superar. Durante algunos meses más la familia Wang fue feliz. Pero el abuelo era viejo y débil y un día, inclinándose sobre la tinaja, sufrió un desmayo, cayó en el interior y se murió dentro. Y entonces la tinaja se llenó inmediatamente de abuelos muertos: cadáveres y cadáveres que había que sacar y enterrar sin esperanza de acabar la tarea, infinitos viejitos sin vida que seguían apareciendo en el fondo inagota-

ble de la tinaja. Así, la familia Wang empleó todo su dinero y todo el resto de su vida en enterrar un millón de veces al abuelo muerto.

El cuento de Wang, por un lado, nos habla del sueño de la abundancia, tema común a todas las tradiciones populares del planeta: la rueca mágica, la multiplicación de los panes y los peces, la gallina de los huevos de oro, la cornucopia, la bolsa sin fondo, la mesa que se llena de manjares al conjuro de una palabra. Pero al contrario que en otras fábulas o leyendas de la tradición europea, en el cuento chino la abundancia se tuerce al final en una maldición, se convierte en una pesadilla, como en esos castigos del infierno griego en los que el esfuerzo renovado e infinito del condenado sólo servía para restablecer una y otra vez la situación inicial. Por otro lado, la fabulilla china, que transmite algunos mensajes simples propios del confucionismo popular (los peligros de la codicia o la necesidad de respetar a los ancianos), desprende un sentido nuevo al inscribirla en un contexto nuevo; y lo que aquí nos interesa de ella es esa asociación entre la abundancia y la muerte, entre la reproducción de riqueza y la reproducción de cadáveres. Así mirada, la tinaja mágica de Wang, que multiplica indistintamente cepillos, monedas y muertos, nos resulta de pronto mucho más familiar.

Decía Michel Foucault que, al contrario que las revolucionarias, las utopías del capitalismo se hacen siempre realidad. Pero sería más exacto decir –lo que es mucho más terrible– que el capitalismo hace realidad precisamente las utopías revolucionarias, pero virándolas en maldición, como en el cuento de Wang. Las hilanderas autómatas de Aristóteles se materializan como una fuente de hambre y de explotación en las maquiladoras; el «control del clima» de Fourier se verifica bajo la forma de tsunamis, ciclones y desaparición de especies vegetales y animales; el hombre completo y versátil de Marx, que habría de superar la división del trabajo y la especialización alienante («cazadores por la mañana, pescadores al mediodía, pastores por la tarde y críticos literarios después de cenar») se ha hecho realidad en la deslocalización y desprofesionalización del capitalismo globalizador y su traumática «flexibilidad» laboral; la «revolución permanente» y el «mundo nuevo» del socialismo se cumplen todos los días bajo el hechizo de las mercancías y la renovación ince-

sante de una fuerza brutal que no admite nada definitivamente constituido (ni casas ni leyes ni cuerpos).

El cuento de Wang, mil años antes de su aparición, ilumina tres rasgos elementales del capitalismo: i-limitación, in-suficiencia, in-diferencia. Volveremos enseguida a ellos.

* * *

Antes me gustaría introducir otros «cuentos», tomados de aquí y de allá y reunidos en los últimos cuatro años. Los encadeno un poco al azar con la confianza de que, bajo su aparente heterogeneidad, mostrarán en el fondo de la tinaja de Wang sus conexiones orgánicas.

* * *

Dominique La Pierre estaba en la India el 11 de septiembre del 2001, en Bophal, donde el 2 de diciembre de 1984 una fábrica de pesticidas perteneciente a la compañía estadounidense Union Carbide mató entre 16.000 y 30.000 personas, y nos recordaba desde allí una cita del *The Wall Street Journal:* «Sabiendo que una vida norteamericana vale aproximadamente 500.000 dólares y que el PNB de la India sólo representa el 1,7 por 100 del de EEUU, se puede estimar que una vida india sólo vale 8.000 dólares».

* * *

El número de adictos a la heroína ha crecido en Pakistán de prácticamente cero en 1979, a 2 millones de adictos hoy gracias a la política de la CIA y a su apoyo prestado, primero a los mujahidin contra la Unión Soviética, después a la Alianza del Norte contra los talibán y hoy al gobierno títere de Karzai.

* * *

EEUU mantiene en Ecuador la base aérea de Manta en virtud de un acuerdo anticonstitucional con Washington, en cuyo artículo XIX se dispone que el gobierno del Ecuador «renuncia a reclamar todo daño, pérdida o destrucción de bienes gubernamentales a consecuencia de actividades relacionadas con este acuerdo o por concepto de lesiones o muertes del personal ecuatoriano en el desempeño de sus obligaciones». Este acuerdo forma parte del Plan Colombia, que a su vez se incluye en un proyecto norteamericano de control de la Amazonía, la mayor reserva de agua dulce, oxígeno limpio, flora y fauna, del planeta, proyecto formulado por primera vez en los años 80 bajo el nombre de FINRAF (Farmer International Reserve of Amazone Forest), cuya necesidad se justifica así:

Su fundación se debió al hecho de que la Amazonía está ubicada en Sudamérica, en una de las regiones más pobres del planeta y formada por países crueles, autoritarios e irresponsables. Está repartida entre ocho distintos y extraños países, que en la mayoría de los casos son reinos de la violencia, comercio de drogas, analfabetismo, y de pueblos primitivos y sin inteligencia.

* * *

En noviembre del 2001 y bajo los auspicios de la ONU se aprueba el primer Tratado Internacional sobre recursos genéticos para la alimentación y la agricultura, en el que se establece el derecho de los agricultores a conservar, utilizar, intercambiar y vender semillas de sus propias fincas. EEUU y Japón se abstienen.

* * *

Los indígenas de origen maya de México denunciaban el 25 de mayo del 2003 que el pozal, un alimento milenario usado también por sus virtudes curativas, ha sido registrado en EEUU a nombre de nueve personas. Las grandes empresas quieren patentar también los güipiles y algunos motivos típicos de la ancestral artesanía mejicana, propiedad de la cultura colectiva. Entre tanto en Internet, es sabido, se pueden comprar trofeos de la guerra de Iraq, que los marines han arrancado a los cadáveres, pero también células humanas de indígenas huorani, quechuas, karitiana o suruí, entre otros muchos otros pueblos de la tierra. Como es sabido, cuando el médico estadounidense Paul Farmer, autor de un libro imprescindible sobre ese país, llegó a Haití a mediados de los 80, escuchó historias demenciales sobre vampiros estadounidenses que chupaban la sangre de los haitianos; eran ciertas: durante años la empresa de capital estadounidense Hemo-Caribbean and Co. se había dedicado al «tráfico de sangre», extrayendo plasma a los haitianos más pobres en beneficio de un puñado de hemofílicos norteamericanos que podían permitírselo.

* * *

En abril de 2002, Percy Schmeiser, agricultor canadiense de 70 años que llevaba toda su vida plantando colza, es denunciado por un vecino por tener entre sus plantas algunas procedentes de semillas transgénicas de colza. El juez le condena a pagar 200.000 dólares. No importa cómo hayan llegado allí. Sabemos que el proyecto de la multinacional Monsanto de contro-

lar las semillas para vender sus herbicidas se basa en la patente de Terminator, una semilla estéril que EEUU, Canadá y la UE acaban de aceptar, amenazando con esterilizar, a través de cruces accidentales, el conjunto de las semillas de dos continentes.

* * *

Dos grandes multinacionales francesas controlan el 40 por 100 del mercado mundial del agua: Vivendi y Lionnaise de Aguas. La privatización del agua en La Paz (Bolivia) en el 2002 amenazó directamente la supervivencia de la población. En el barrio de Alto Lima, a 4.000 metros de altura, no hay luz de noche porque la electricidad ha sido privatizada, y tampoco llega ya el agua –y si llega es de baja calidad o contaminada–, pues Lionnaise ahorra en cloro y filtros. La ducha ha sido sustituida por baños públicos de pago. En varios barrios de Alto Lima el suministro fue cortado hace varios meses. Denis Crevel, experto del BID (Banco Intern. Del Desarrollo) declaraba en diciembre de 2000: «La población tiene malos hábitos porque cree que el servicio debería ser gratuito, mientras que el agua es un bien social pero también económico». Cuatro de cada diez habitantes del planeta, unos 2.500 millones de personas, carecen de agua suficiente y unos 1.000 millones utilizan normalmente agua insalubre.

* * *

En España hay 26 millones de automóviles privados, 6 veces más que en la India o China, cuya población supera en 57 veces la de España. En el mundo hay unos 800 millones de coches privados que producen 1.300 millones de toneladas de dióxido de carbono (el 17 por 100 del total), 120 millones de monóxido de carbono (60 por 100), 35 de óxidos de nitrógeno (42 por 100), 25 de hidrocarburos (40 por 100), 9 millones de toneladas de partículas (13 por 100) y 3 millones de óxidos de azufre (3 por 100). El coche acorta la vida un promedio de 820 horas. Uno de cada cien automovilistas morirá en accidente. 7.000 personas mueren en España todos los años. Medio millón en el mundo. Los coches cubren ya, literalmente, el 2 por 100 de la superficie de EEUU y de Europa y sólo el parque móvil de Madrid ocupa el equivalente a 5.000 campos de fútbol.

* * *

El 20 de mayo del 2005 se anunciaba que una cuarta parte de los mamíferos de la tierra se extinguirá en los próximos treinta años. Hay 1.000 especies de mamíferos en peligro y un

total de 11.000 variedades de plantas y animales amenazados de extinción.

* * *

El 19 de marzo del 2005 nos enterábamos de que 3.250 km^2 (con un volumen de 720.000 millones de toneladas de hielo) de una plataforma de hielo de la Antártida, formada hace 12.000 años, se ha hundido en 35 días.

* * *

La empresa petrolífera americana Exxon-Mobil está siendo investigada en Indonesia, tras ser denunciada por nueve supervivientes, por haber pagado a militares indonesios que asesinaron, torturaron, violaron y secuestraron (en el orden que quieran ustedes) a decenas de personas que vivían en un edificio propiedad de la compañía en la provincia de Aceh.

* * *

En un artículo de mayo del 2005, el investigador Dale Allen Pfeiffer demuestra que, enfrentados al inevitable pico del petróleo y la correspondiente crisis energética y alimentaria, EEUU tendrá que deshacerse en los próximos cincuenta años de 92 millones de personas si quiere mantener sus niveles de crecimiento y consumo; el resto del mundo deberá suprimir a 4.250 millones de seres humanos.

* * *

Durante la crisis argentina del 2002, la compañía española Iberia compró cada boeing de aerolíneas argentinas por 1 dólar.

* * *

Curiosas conexiones entre la economía y la vida: la multinacional SMAK despide a 22.000 trabajadores a principios de mayo del 2004 e inmediatamente se dispara el valor de sus acciones, como un globo que se deshiciese de lastre. Las acciones de Bayer subieron también gracias a la amenaza del Anthrax en octubre del 2001. En las últimas semanas de octubre del 2005, lo sabemos, la alerta de gripe aviar hizo subir como la espuma las acciones de la farmacéutica Roche, que monopoliza y se niega a liberar la patente del único medicamento probadamente eficaz contra la enfermedad. Entre tanto y según declaraciones del experto Kent Campbell de agosto del 2005, bastarían «mosquiteros, pequeñas cantidades de insecticida y algunas medicinas para salvar cada día la vida de 3.000 niños africanos enfermos de malaria».

En Francia, según un interesante artículo publicado por *Le Monde Diplomatique,* 50 ejecutivos se reparten 1.213 cargos directivos de las más importantes compañías nacionales o multinacionales instaladas en el país. Encabeza la lista Yves Carcelle, que acumula 42 puestos de dirección, 5 de administrador, diez de representante permanente y otras dos con funciones no especificadas.

* * *

La privatización de los trenes en Inglaterra produce en 8 años nueve accidentes con más de cincuenta muertos y centenares de heridos. El propio gobierno admite que desde la privatización en 1994, en 26 estaciones el tren se ha saltado al menos cinco veces el semáforo en rojo.

* * *

A finales de diciembre del 2003, Akhtar Muhammed, padre afgano de diez hijos, después de haber vendido sus pocos animales, sus alfombras, los utensilios de cocina y hasta las vigas de su casa, fue al mercado y cambió a dos de sus hijos (Sher de diez años, y Baz de cinco) por unos sacos de trigo.

* * *

En un día cualquiera, tomado al azar, el 25 por 100 de las mujeres occidentales está siguiendo una dieta. Un 50 por 100 está terminándola, interrumpiéndola o comenzándola. La industria dietética mueve al año 32.000 millones de dólares; la cosmética, 20.000 millones; la cirujía plástica 300 millones. Cerca de 300.000 españoles se sometieron el año pasado a algún tipo de intervención quirúrgica, lo que sitúa a España a la cabeza de Europa en este honroso ranking. Un reportaje del prestigioso diario español *El País* explicaba con toda naturalidad las razones de esta pasión de autorreforma permanente del cuerpo: «son personas que no quieren perder oportunidades laborales por unas ojeras».

* * *

En respuesta a la demanda de armas por parte de los ciudadanos americanos después del 11-S (un 25 por 100 de aumento), la casa Beretta fabrica una pistola de 9 mm llamada *Permanecemos Unidos,* con la bandera americana grabada en las cachas. Otro fabricante de armas de NY tiene un modelo llamado *Seguridad de la Patria.* En EEUU hay 200 millones de armas privadas, 30.000 muertos al año por arma de fuego y 2 millones de reclusos en las cárceles.

A medida que desciende la delincuencia, aumenta en EEUU la población carcelaria. El Complejo de Industria de Prisiones es uno de los sectores económicos de más crecimiento en EEUU y sus inversiones se reflejan en Wall Street. Cobrando entre 17 centavos y 1,5 dólar por hora, según los estados, los presos estadounidenses, en su mayoría negros e hispanos, producen el 100 por 100 de los accesorios militares (cascos, portamuniciones, chalecos, cantimploras), el 98 por 100 de la pintura y los pinceles, el 92 por 100 de todos los equipos para armar cocinas, el 36 por 100 de todos los utensilios domésticos, el 21 por 100 de todos los muebles de oficina.

* * *

En Colombia se arruina la industria lechera local. Se ha pasado de importar 4.000 toneladas en 1993, a 25.000 en 2002. Pastrana bajó los aranceles del 20 por 100 al 6,9 por 100 y Uribe ha mantenido obviamente la misma política. Los 24 países más ricos del mundo invierten 370.000 millones en subsidios al sector alimenticio, 50.000 de ellos al sector lechero.

* * *

En 1930, inmediatamente después de la crisis del 29, 80 millones de personas pasaban hambre en el mundo. Hoy son 800 millones.

* * *

En el año 2000 los consumidores españoles gastaron 251.259 millones de euros; es decir, 478.042 euros por minuto. Los incrementos de los últimos cuatro años permiten calcular que el año pasado los consumidores españoles gastaron cada minuto más de medio millón de euros.

* * *

Las historias y los ejemplos se podrían multiplicar al infinito, pero baste esta pequeña rapsodia para convocar una imagen. Volvamos ahora a la tinaja mágica de Wang, a su capacidad para producir ilimitadamente y a su incapacidad para hacer diferencias.

El capitalismo, que genera historias como las arriba encadenadas, no sólo reproduce una economía sino que, para hacerlo, tiene que construir o reformar una psicología y una sociedad; es, por decirlo con Kafka, «al mismo tiempo un estado del mundo y un estado del alma». Ese «doble estado» –objetivo y subjetivo– se levanta, como su condición y su motor, en el *ham-*

bre libre y universal, el cual ilumina, apenas cambiando una sola letra, la inversión y negación del objeto mismo de las declaraciones de Derechos del Hombre.

En capítulos anteriores he tratado de explicar de un modo sencillo la singularidad antropológica del capitalismo. A partir de la observación del historiador inglés Eric Hobsbawn, según la cual el verdadero acontecimiento del siglo XX habría sido el fin del neolítico, he tratado de exponer esta ruptura como un restablecimiento hiperindustrial de las condiciones más primitivas, como un retroceso sobrehumano al paleolítico. Veamos. Mientras ha durado el neolítico, hay algo muy básico, muy esquemático, pero en definitiva muy serio, que han compartido todas las sociedades de la tierra, con independencia de sus diferencias ideosincrásicas y de sus fricciones de sentido. Todas las sociedades de la tierra han aceptado que hay tres formas de tratar las cosas o tres clases de cosas, según se las aborde con la boca, con las manos o con los ojos. Digamos que mientras ha durado el neolítico, todos hemos distinguido, más allá de las convenciones y arbitrariedades taxonómicas, entre cosas de comer, cosas de usar y cosas de mirar.

Las cosas de comer u objetos propiamente de consumo ciñen el reducto del hambre. Los «comestibles» o «consumibles» son aquellos entes que no llegan nunca a tener suficiente consistencia ontológica, porque su aparición es casi simultánea a su desaparición; no llegan a ser cosas porque su cumplimiento es su destrucción y nunca llegan a salir, pues, de la naturaleza de la que proceden. El alimento es el medio inmanente de la supervivencia biológica y el hambre, siempre renovada, siempre ilimitada, siempre *encima* del objeto, siempre con el objeto *dentro,* siempre rápida, siempre imparable, siempre individual, siempre presente, define el ámbito de los ciclos y repeticiones naturales, del trabajo penoso y la reproducción sexuada, contra el que los griegos trataron de construir un espacio público. Para los griegos, en efecto, la ausencia de límites asociada a la pura supervivencia *(apeirón)* era subhumana, impropia de una «vida buena», y la confinaban por eso en el gineceo y en la ergástula, lugares de la pura reproducción de la vida a partir de los cuales imaginaron los castigos infligidos a los condenados en el Hades (Sísifo, Tántalo, las Danaides, Erisictión). Al contrario que el arte o la política, el hambre es privada *(idiotés)* y no ocupa ni

reclama ningún espacio común. Para que una manzana esté en algún lugar hay que pintarla; para que esté fuera y podamos verla hay que dedicarle un poema. Ver es renunciar a comer. Comun-icarse es renunciar al canibalismo. En su sentido más amplio –guerra, sexo, alimento–, el hambre es la victoria de lo que Freud llamaba el *ello*.

Las cosas de usar u objetos fungibles son el resultado y la causa de una mediación entre el hombre y la naturaleza a partir de la cual el flujo biológico se convierte propiamente en un «mundo»; es decir, en una exterioridad frente a la cual el hombre toma conciencia de sí mismo. Los instrumentos salidos de la mano y los utensilios que producen, dotados de forma, introducen depósitos materiales de memoria y pro-yectos organizados que mantienen al hombre en una perspectiva temporal continua en ambas direcciones. Usar un objeto es recordar con los dedos el conocimiento y las relaciones sociales –cristalizadas en tradiciones, enseñanzas y ceremonias comunes– que lo han producido y que él determina. Pero usar un objeto es olvidar también su presencia objetiva y que este olvido, fruto de la proximidad del cuerpo, lo desgaste, lo erosione, lo envejezca. En otras sociedades el uso, que devuelve lentamente el objeto a la naturaleza de la que procede, aprecia y valoriza –como soporte de personalidad añadida– el objeto usado.

Tenemos finalmente las cosas de mirar o «maravillas» (del latín *mirabilia,* literalmente «cosas dignas de ser miradas»). Todos los pueblos de la tierra han decidido colectivamente, en una especie de plebiscito cultural ininterrumpido, renunciar a comerse, y al mismo tiempo *inutilizar,* ciertos objetos que por esto mismo, en algún sentido, religiosos o no, tendrán un valor sagrado: objetos de culto, edificios públicos, monumentos, obras de arte y también criaturas de la ciencia (desde los números a las estrellas). Al contrario que las cosas de comer o las de usar, las maravillas no están *aquí,* no están en mí, sino *ahí,* lejos del alcance de la boca y de las manos. Que no estén al alcance de la boca ni de las manos no significa que estén sólo al alcance de la mente; al contrario, si están al alcance de la mente es porque, estando *ahí* y no *aquí,* están *al alcance de todos*. Eso es lo que quiere decir el bellísimo y rotundo verbo impersonal «hay» (el «había una vez» con el que todo cobra existencia en los cuentos), fuente de toda objetividad y de toda comunidad. La im-

portancia del monumento no estriba en su significado histórico, sino en que genera la distancia a partir de la cual podemos mirarlo; la estatua produce la plaza, funda el espacio donde se reúnen los hombres, se reconocen recíproca existencia y se conceden el mínimo de igualdad y de diferencia para el intercambio. A partir del «hay», por oposición al «fluir», se construyen los «símbolos», en su sentido griego original; es decir, la posibilidad del contrato, la comunicación y la copertenencia: la posibilidad misma de todo conocimiento y de todo acuerdo. Las «maravillas», que nos detienen en el camino, son la garantía última contra el solipsismo; su sola existencia al alcance de la vista presupone las condiciones de una estructura mental compartida, de un espacio público mental en común; a partir de esas condiciones se podrá o no hacer política, pero sin ellas –sin las maravillas– toda política (buena o mala), como toda cultura (mejor o peor), será sencillamente imposible. Es a eso, en términos muy groseros, a lo que Kant llamaba «juicio».

Pues bien, el capitalismo es el primer orden económico-social que no reconoce esta diferencia. Es la primera sociedad de la tierra que no distingue entre cosas de comer, cosas de usar y cosas de mirar. Es la primera sociedad históricamente conocida que trata por igual una manzana, un hombre, un martillo y una catedral. Es el primer régimen de producción e intercambio que convierte todos los entes por igual –pan, coches, semillas, ciudades y las propias imágenes de estas cosas– en comestibles. Es a esto a lo que llamamos «privatizar» la riqueza; es decir, *idiotizarla* –según la etimología griega– a la medida del hambre, siempre inmanente y circular. Es a esta locura a lo que llamamos «consumo» como característica paradójica de una civilización que se juzga a sí misma en la cima del progreso: comerse una mesa, comerse una casa, comerse una estatua, comerse un paisaje. Pero una sociedad que no distingue entre cosas de comer, cosas de usar y cosas de mirar, porque se las come todas por igual, es una sociedad primitiva, la más primitiva que jamás haya existido, una sociedad de pura subsistencia que necesita convocar toda la riqueza del mundo y emplear todos los medios tecnológicos –ellos mismos objetos de consumo– para su estricta y desnuda reproducción biológica.

La indiferencia, insuficiencia e ilimitación del hambre se materializa en la forma mercancía, cuya máxima perfección exige que la aparición y desaparición del objeto coincidan en un solo

acto. Las armas, mercancías ideales que sólo pueden usarse una vez o cuyo uso tautológico –más aún– puede consistir en su pura acumulación ilimitada, son el *metron* o medida de todas las mercancías; la aceleración del proceso de renovación del mercado, la velocidad creciente del vaivén acumulación / destrucción, con el lubricante de la obsolescencia inducida, convierte todas las cosas en puros pasajes o transiciones inasibles para el uso. En este sentido la semilla Terminator de la casa Monsanto cumple y simboliza el destino natural de toda mercancía como un mondo vehículo de autodestrucción. Pero al mismo tiempo las armas, que destruyen lo que miran y al mismo tiempo que lo miran, son también la medida del consumidor hiperindustrial: el consumidor destruye con los ojos el objeto de su deseo y la mirada se convierte así en un puro órgano de digestión. El filósofo francés Bernard Stiegler ha llamado la atención sobre la hegemonía de los objetos temporales sobre los objetos espaciales en el horizonte de una percepción dominada por la industria de la reproducción de imágenes (televisión, informática, el acontecimiento en *tiempo real*), pero no se trata, a mi juicio, de un simple desdoblamiento fantasmático sino de una radical desontologización del mundo. No es que los objetos temporales dominen sobre los espaciales sino que los objetos espaciales, transformados todos en mercancías y sometidos a una aceleración secuencial vertiginosa –un empujón temporal a su finitud– han acabado por devenir todos ellos objetos temporales: las mesas, las catedrales, los teléfonos, las lavadoras, los cuerpos mismos, *pasan,* como las notas de una melodía. No es que las imágenes hayan acabado por desplazar a las cosas, sino que las cosas mismas, renovadas a una velocidad incompatible con el uso y con la mirada, se vuelven todas ellas *imágenes:* imágenes de sí mismas que desfilan y sucumben –aparición / desaparición– a un ritmo acelerado, como en una secuencia de cine. Una imagen no es más que *una cosa acelerada,* perecida, devorada, y las imágenes televisivas son en realidad imágenes de imágenes exteriores, de manera que la lavadora o el teléfono móvil se ofrecen como publicidad de sí mismos, y no como objetos de uso, y la publicidad de la lavadora o del teléfono móvil, orientada a seducir la mirada, es sólo *un comestible más.* La utopía amorosa de la mística y militante Simone Weil, según la cual «más allá del cielo, en el país habitado por

Dios, comer y mirar serían una misma operación», la ha hecho realidad también el capitalismo, como todas, y una vez más volteada, torcida o pervertida, como una maldición y no como una gracia. Simone Weil pensaba en un alma con labios; el capitalismo ha construido una mirada con dientes que se come también con los ojos, desprovistas radicalmente de existencia, las imágenes que previamente se ha comido con la boca. La realidad no ha sido derrocada en la televisión sino en el mercado.

Las mercancías son, pues, armas de destrucción masiva, armas que se autodestruyen en el acto mismo de su nacimiento y que destruyen así tanto la «cosa» que llevan dentro como al hombre que la ha producido. Una sociedad de consumo no es una sociedad de intercambio generalizado, como se dice, sino de destrucción generalizada. Una sociedad de consumo no es una sociedad de abundancia, como se pretende, sino una sociedad de *miseria total*. Su propia necesidad de producción ilimitada y su propia incapacidad para hacer diferencias la convierte en la primera sociedad de la historia *sin cosas* y, por lo tanto, en lo contrario de un «mundo». El capitalismo es un nihilismo.

Como la tinaja de Wang, el capitalismo no hace distinciones entre cepillos, monedas y cadáveres. Pero no sólo no hace diferencias entre cosas de comer, cosas de usar y cosas de mirar; no sólo no hace diferencias entre bienes universales, bienes generales y bienes colectivos; tampoco puede hacer diferencias –por eso mismo– entre guerra y paz, entre derecho y violencia, entre inocentes y culpables, entre civiles y militares, entre accidente y atentado, entre verdad y mentira. Y ninguna Cruz Roja, ninguna Amnistía Internacional, ningún Estado de Derecho, ningún Observatorio de Medios, ni en la periferia ni –llegado el caso– en los centros capitalistas, podrá impedir que estas diferencias dejen de ser operantes.

La tinaja mágica de Wang, que necesita producir y destruir ilimitadamente y que no puede hacer diferencias, es el capitalismo. Pero no es mágica. La tinaja es la tierra y los hombres que la pueblan; y ni la tierra puede ser explotada sin límite ni los hombres pueden ser ininterrumpidamente atropellados sin que opongan resistencia.

Sin límites no hay cosas; ni tampoco hombres. Añadiré ahora otra historia que permanecía agazapada en el fondo de la tinaja de Wang.

En marzo del 2001 la compañía petrolífera AGIP, quinta refinadora de Europa, con un capital invertido en todo el mundo de 4.616 millones de euros, que ha visto aumentar sus beneficios en los últimos ocho años en un 297 por 100 y con capacidad para producir 850.000 barriles diarios, firma un contrato con las comunidades huaorani de Ecuador, a las que, a cambio de ceder parte de su territorio para prospecciones petrolíferas en la región de Pastaza, se compromete a entregar –literalmente– «50 kilos de arroz y 50 de azúcar, dos cubos de grasa, una bolsa de sal, un silbato de árbitro y dos balones de fútbol, quince platos, quince tazas y un armario con 200 dólares en medicinas en una única partida» (denuncia hecha por Acción Ecológica de Ecuador).

De entrada, esta historia muestra sin duda hasta qué punto las multinacionales del capitalismo globalizador constituyen la prolongación natural –mental y material– de la empresa colonial iniciada en América hace 500 años; y, como su prolongación natural, los agentes de la nueva colonización transportan la misma mentalidad contable, la misma visión despectiva del otro que sus predecesores. Los directivos de la AGIP concebían esta infame operación como un intercambio desigual entre –por un lado– hombres maduros, pragmáticos y respetables y –por otro– un puñado de indígenas atravesados en el camino del progreso cuya ignorancia e ingenuidad infantil iba a encontrar satisfacción en una poquitas cosas concretas. ¿Poquitas? ¿Cuál habría sido un precio justo y suficiente por ceder su territorio? Hoy sabemos que los hourani de Pastaza rechazaron la oferta y siguen luchando por sus tierras, pero si denunciaron entonces el contrato no fue porque las cosas ofrecidas por la AGIP fueran pocas, sino porque de nada sirven las cosas si se ha perdido la tierra. Pero, bien mirada, la oferta desproporcionada de la compañía italiana tiene una vertiente muy bonita y rinde en realidad homenaje a ese indígena imaginario que no podía dejar de aceptar el trato y a su pequeño mundo medido y atinado. ¿Se hubiesen dejado engañar de haberse dejado engañar? ¿Quién se engaña cuando cambia *una taza* para beber café por 850.000 barriles de petróleo? Hay una perspectiva antropológica inconsciente, y también una autoacusación ignorada, en el desprecio mercantil de la AGIP. Los términos del acuerdo exponen de un modo ejemplar la oposición irreconciliable entre dos sistemas de proporciones y dos condiciones antropológicas, entre el «no

mundo» y el mundo, entre el «fluir» y el «haber», entre la miseria de la abundancia y las «cosas» de la pobreza. Hay que estar muy desesperado y muy hambriento para querer apoderarse a toda costa, sin desdeñar el engaño o el crimen, de más tierras, más petróleo, más casas, más televisores, más coches, más riqueza virtual; y hay que estar muy satisfecho, muy tranquilo, muy bien pertrechado, hay que valorar mucho las criaturas y los límites, hay que medir muy bien las ventajas de los objetos para apreciar el tesoro de quince tazas y un silbato de fútbol. Entre un crecimiento del 297 por 100 y un balón, unos platos y unas medicinas, la razón, la imaginación, la moral, la salud y la poesía no tienen dudas. Entre un crecimiento del 297 por 100 y un cuenco de arroz, cualquier hombre sensato elegirá el arroz. El contrato ofrecido por la AGIP a los hourani de Pastaza revela al mismo tiempo la desmesura abstracta del capitalismo y la hechura concreta del mundo emancipado, la fuerza irrealizante de la globalización realmente existente y el contenido exacto de la civilización utópica por la que hemos de luchar: unas tazas, unos platos, alimentos con que llenarlos, un balón para jugar, algunos antibióticos y cuatro o cinco cosas más. El contrato racista de la AGIP es en realidad un programa de liberación; el indígena hourani despreciado por sus directivos –capaz de apreciar una taza y de disfrutar haciendo sonar un silbato– se parece bastante al hombre socialista, tal como yo lo concibo; es decir, al hombre *normal* que hay que conquistar y que el capitalismo está a punto de superar para siempre.

Llamemos «hombre» –en virtud de un acuerdo, si se quiere, convencional– a esta criatura finita, aproximada, irregular, bastante lenta, capaz de hacer diferencias elementales, que desprendió el neolítico y ahora está a punto de extinguirse junto con once mil especies de animales y plantas. El contrato ofrecido por la AGIP revela precisamente este combate contra el hombre, la contradicción insalvable entre dos modelos sociales y psicológicos que yo resumía en este mismo libro con la fórmula: «poco es bastante; mucho es ya insuficiente».

El hombre es poco; es decir, bastante: esa reducida constelación de objetos (y las condiciones que las garantizan) que permite mantener abierto un «mundo». Por debajo y por encima de ese nivel hay infrahumanidad y sobrehumanidad e infrahumanidad y sobrehumanidad coinciden en que *a ambas les faltan*

siempre cosas. La cotidianeidad social del capitalismo es la de un sistema que mantiene a la mayor parte de la población por debajo de la humanidad mientras retiene a una minoría local por encima de ella: en uno y otro lado, por debajo y por encima del hombre, domina *el hambre generalizada*. El infrahumano tiene hambre; el sobrehumano tiene *más hambre*. La abundancia capitalista es tan miserable como la miseria que provoca en sus vastas periferias; ha superado ya ese nivel a partir del cual la vida es siempre y sólo *una permanente carencia*. La así llamada sociedad de consumo es una sociedad que se fundamenta en, y se explica por, *lo que todavía no tiene*.

El capitalismo sitúa permanentemente al hombre por debajo y por encima de sí mismo, se reproduce sin descanso produciendo infrahumanidad y sobrehumanidad. La pregunta que se impone naturalmente incluye, pues, una doble cuestión. ¿Cuántas cosas tiene que conquistar un africano o un latinoamericano para llegar a ser un hombre? Pero también: ¿cuántas cosas hay que quitarle a un consumidor europeo o estadounidense para que vuelva a ser un hombre? En términos puramente contables –en número de cosas– la pobreza está mucho más cerca de la mesopotamia o línea media de la humanidad que la riqueza.

El hambre no sólo marca la existencia biológica del llamado Tercer Mundo, sino también la consistencia estética y psicológica del Occidente presuntamente desarrollado. En algunos –muchos– lugares de la tierra, el hambre es una forma de morir; en otros, los menos, el hambre es una forma de comer, de vestir, de hablar, de pensar, de mirar, de escoger.

El hombre, decíamos, es *poco,* es *bastante:* una memoria finita, una imaginación finita, una razón finita, un cuerpo finito, un hatillo de cosas finitas. No se puede entender, pues, en qué consiste la psicología del hambre que caracteriza al consumidor capitalista sin explorar previamente el triple colapso que *la ausencia de cosas de la abundancia* opera sobre la memoria, la imaginación y la razón. Me detendré brevemente en estos tres puntos.

La estética y la psicología de la abundancia giran en torno al concepto de *novedad*. La renovación permanente de las mercancías, que convierte los objetos espaciales en objetos temporales, barre del mundo todos los depósitos materiales de memoria: vivimos en la primera civilización de la historia que no

deja «ruinas», que se reconstituye hasta tal punto deprisa que no deja ni siquiera «restos» o «fósiles» que sirvan de testimonio de un estilo muerto o de un camino abandonado. Como decía el sociólogo estadounidense Richard Sennet, de la Nueva York de fibra óptica y cristal quedarán en el futuro muchas menos huellas que de la Roma imperial. Al mismo tiempo, la continuidad temporal queda fragmentada en un desfile de acontecimientos–mercancía, desplazados y negados por su propia singularidad advenediza, sin *aufhebung* posible, y que se suceden de manera tan rápida que en realidad *no suceden* nunca (ni en ningún lugar). El carácter «histórico» de todos los acontecimientos («una final histórica», «una boda histórica», «un acuerdo histórico», titulan todos los días los medios de comunicación) entraña la abolición de la historia misma; los acontecimientos caen del cielo, fuera de toda genealogía, sin inscribirse ya jamás en esa cadena de causas y efectos que los conecta entre sí y a nuestro presente. El fetichismo de la mercancía en relación con el tiempo se llama «noticia» («nouvelle» en francés, «nueva» en castellano antiguo). Paradójicamente, nuestra capacidad sin precedentes para archivar tecnológicamente el pasado es inseparable de nuestra incapacidad para recordarlo y, más importante, para *vivirlo*. La repetición de la novedad, la novedad como repetición, característica del presente perpetuo del hambre, ha acabado por aplastar toda perspectiva y toda profundidad temporal. No tenemos pasado, no tenemos historia, no tenemos apenas biografía; somos nuevos cada mañana en una renovación ininterrumpida que aspira trágicamente a una sincronía de destrucción con el objeto del deseo. El instante –guisante– es la agonía de un punto intenso que no puede durar.

Pero la cara incusa de la novedad, su revés tenebroso, es la *caducidad,* el terror también permanente a la obsolescencia anidado en la psicología del consumidor. La obsolescencia está inscrita en la ley misma de la renovación acelerada de las mercancías, como su amenaza y su elipsis. Es ya lo único reprimido en una cultura sin sublimación, el último puritanismo en una sociedad que ha liberado el *ello* bajo la luz del sol. Es el último fantasma de un cuerpo enteramente profano, sin sombras ni rendijas: la duración, la corrupción material, la mancha irreversible contra la que no hay posible jabón. La obsolescencia se convierte en la maldición de un cuerpo que, frente al mercado,

como frente a la máquina, es siempre viejo, caduco, limitado, primitivo, imperfecto. La estética y la psicología del consumidor implican (consisten en) una permanente lucha, titánica y finalmente inútil, contra la obsolescencia insidiosa, contra la memoria incrustada en el cuerpo, contra el tiempo latente, sordo y repentinamente explosivo. Necesita ocultar, borrar, reprimir los muertos que lleva dentro y los que produce en el exterior. La estética del consumidor es la estética de la eternidad ilusoria, el rechazo tecnológico, *aparatosísimo,* materializado en artilugios y rituales, de la vejez y de la muerte: el alumbrado nocturno de las grandes ciudades, por ejemplo, que destierra las sombras amenazadoras de los callejones y oculta las estrellas, testigos de nuestra finitud, revela todo el derroche ecológico que acompaña a una ansiedad enfermiza. Hay que quemar el mundo para proclamar el triunfo ilusorio sobre la muerte mediante un Mediodía Perpetuo. En este sentido, la estética del mercado comparte este rasgo con todas las ideologías imperiales que, desde la Roma de Augusto al III Reich alemán, han predicado y escenificado la sobrehumanidad de los hombres: la afirmación –es decir– de la propia eternidad asociada a ceremonias materiales de exhibición espectacular. El triunfo romano o las paradas militares organizadas por Hitler, teatros vivos destinados a representar la invulnerabilidad e inmortalidad del Imperio, tienen hoy su equivalente industrial en el ininterrumpido espectáculo de las vallas publicitarias, los escaparates comerciales siempre nuevos y las luces siempre encendidas, como el fuego de Vesta, de las grandes avenidas. En realidad los anuncios de coches, perfumes, electrodomésticos, cosméticos o comidas preparadas, no hacen publicidad de productos concretos; hacen publicidad de la eternidad del sistema. Dentro de él, cada individuo es a su vez un imperio inmortal que refleja y reproduce la ilusión total, nutrida desde fuera por la muerte, tranquilamente asumida, de millones y millones de hombres.

Pero no sólo se trata de la memoria. El filósofo alemán Gunther Anders, al que ya hemos mencionado, alertaba en 1980, pocos años antes de su muerte, sobre el verdadero peligro que acecha hoy a la civilización humana y sobre la nueva fuente de culpa e inmoralidad: «no la sensualidad ni la improbidad ni la relajación de costumbres, ni siquiera la explotación, sino la falta de imaginación». Asociada, según su enfoque, al desarrollo

tecnológico capitalista, cuyo punto de no retorno lo constituye la siempre olvidada Hiroshima, Anders exploró desde la década de los 50 lo que él llamaba «declive prometeico», para señalar la desproporción existente entre nuestras acciones y nuestras representaciones, entre lo que somos capaces de hacer y lo que somos capaces de imaginar. La relación entre el dedo banal que libera la bomba y los 200.000 muertos, cinco mil metros más abajo, en medio de una orquídea de humo, resulta inconcebible para una imaginación finita, suspendiendo así la conmensurabilidad empírica del orden moral neolítico. Esta fractura o desproporción –el «declive» entre el hombre y sus productos– se traduce psicológica y socialmente en la *agnosia,* término que Anders rescata de la psiquiatría para describir la incapacidad del hombre, inscrita en la consistencia material del mundo y en su mediación tecnológica, para reaccionar de un modo moralmente proporcionado frente a las consecuencias de sus acciones. El caso de Hiroshima es ejemplar: mientras que Claude Eatherly –el piloto que señaló la ciudad como objetivo del primer ataque nuclear–, acabó encerrado en un manicomio militar por sus «sentimientos de culpa», y tratado como un enfermo y un criminal, los otros «héroes» de Hiroshima recibieron y aceptaron homenajes populares: el coronel Tibbets, al mando del *Enola Gay,* se mostró orgulloso de su acción y se declaró dispuesto a repetirla y el presidente Truman, último responsable del bombardeo, al final de su vida sólo se arrepentía frívolamente de «no haberse casado antes». A estos ejemplos de «colapso de la imaginación» –indiferencia normalizada, agnosia socialmente integrada– podríamos añadir hoy algunas decenas más con tan solo asomarnos a las noticias y declaraciones relacionadas con la guerra de Iraq o con la «invasión de España» por parte de los inmigrantes subsaharianos, retenidos en jaulas y abandonados luego en el desierto. La imaginación finita del hombre, que opera horizontalmente de un particular a otro, a través de conductores concretos, no tiene capacidad para representarse de un modo ético y afectivo los excesos de una tecnología que mata desde el aire y en cifras inasimilables para la conciencia (según un modelo rutinariamente aceptado como disculpable o incluso humanitario frente al horror absoluto de Auschwitz); como tampoco puede «imaginar» –más allá de Anders– la conexión entre un acto banal y placentero (el consumo de carne o la compra

de un nuevo teléfono móvil) y la muerte de millones de personas en Indonesia o en el Congo. La *ilimitación* del capitalismo, como la de la tinaja de Wang, desborda y colapsa esa imaginación neolítica que sólo sabe establecer relaciones entre concreciones analógicas inmediatas. En ese sentido, el éxito de las telenovelas o «culebrones» de la televisión se debe en parte a que sigue ofreciéndonos a los indígenas del Primer Mundo, como último reducto en medio de fuerzas abstractas descomunales, un universo antropológicamente reducido y familiar, una sociedad manejable a la medida de nuestra capacidad para juzgar y decidir, ya superada por la complejidad causal del mundo globalizado. La contradicción entre la «familiaridad» de los programas de televisión y la «impersonalidad» de las fuerzas que operan en el mundo, en las que nuestra imaginación no puede penetrar, explica por otra parte uno de los rasgos dominantes de la psicología del consumidor; es decir, *máximo sentimentalismo* y *máxima indiferencia*.

Obviamente, el colapso de la memoria y de la imaginación comporta el consiguiente colapso de la razón, la cual no puede funcionar a partir de puros objetos temporales que desaparecen en el acto mismo de su aparición (imágenes rapsódicas, presente puro, red sincrónica de gestos in-significantes) y a partir de los cuales no se puede forjar ningún *concepto*. Esta triple derrota neolítica –de la memoria, la imaginación y la razón– se traduce en un nihilismo estético-psicológico espontáneo, del que podemos destacar rápidamente al menos tres rasgos:

– La *agnosia* o, más radicalmente, la imposibilidad de la experiencia. A los consumidores nunca *nos pasa nada*. Disueltos en el continuo presente del hambre, desbordados en nuestra capacidad de representación por la propia hechura tecnológica-mercantil de los acontecimientos, roto nuestro compromiso más elemental con la realidad por la propia sobrecomplejidad de sus estímulos, los consumidores no necesitamos ya ser «engañados» o «distraídos»; no es que se nos «entretenga» o se nos mantenga «alienados» mediante manipulaciones más o menos sofisticadas y conscientes. Ya casi no es necesario. A los consumidores no nos falta conciencia sino experiencia. La in-diferencia, inscrita en la forma mercancía como en la tinaja de Wang,

se convierte en la normalidad de la percepción, en sus síntesis interiorizada y natural. Por primera vez –podría decirse– una sociedad *lo sabe todo y no experimenta nada*. El «declive prometeico» entre lo que podemos hacer y lo que podemos imaginar es paralelo a este otro entre lo que podemos saber y lo que podemos sentir. ¿Qué tiene que pasar, qué tiene que haber pasado siempre ya para que, pase lo que pase, nunca pase nada, *nunca nos pase nada*? La característica de la sociedad capitalista hiperindustrial es precisamente la de que en ella no hay nada oculto, nada que sacar a la luz, nada que atraer a la superficie; la de que en ella –es decir– la realidad se oculta precisamente porque *se muestra siempre a la vista*. Marx, Freud, Nietzsche voltearon el forro de la historia y del psiquismo y lo extendieron bajo el sol. Ahora *todo es superficie:* lo sabemos todo, lo vemos todo, podemos desearlo todo sin sublimaciones ni rodeos: *no nos ocurre nada*. El capitalismo ha sobrevivido no sólo a sus resistencias y revoluciones; ha sobrevivido –más decisivo– *a su propio autoconocimiento*. Allí donde han colapsado la memoria y la imaginación, conocimiento y experiencia quedan definitivamente fracturados, en celdas discontinuas, y el aumento de la información es paralelo a una disminución de la experiencia. El totalitarismo del conocimiento va acompañado –y sólo por eso el capitalismo puede permitírselo– de un nihilismo de la sensibilidad. Bloqueado ese pasaje, de la información a la experiencia, queda asimismo desactivado el motor de todo cambio: la acción. En los centros hiperindustriales, el capitalismo necesita recurrir cada vez menos a la represión o a la manipulación: le basta con suprimir *el sujeto mismo de la experiencia*.

– La *anomia* o, más radicalmente, el colapso de la responsabilidad. La insistencia en el modelo Auschwitz allí donde domina en realidad la estructura Hiroshima, mantiene la ilusión inoperante de una moral neolítica en la que el consumidor –como el piloto del F-16– no tiene nada que reprocharse. Nuestros actos disuelven su responsabilidad en una red de consecuencias complejas, aplazadas e inimaginables, cuyas conexiones ya no pueden establecerse

con la simplicidad etiológica que regula la relación entre un cuchillo y un cadáver. Matar desde el aire, matar desde el supermercado, matar desde la televisión, matar con un dedo, matar con un voto, matar con un tenedor, son finalmente incidencias meteorológicas en el seno de una naturaleza autogestionada (el mercado) en la que nunca pasa *nada* y que está ocupada sin centro por el heredero de Dios; es decir, *Nadie*. Sin memoria para encadenar el tiempo ni imaginación para conectar el espacio, la psicología del consumidor se abandona a la inocencia terrible de la discontinuidad libidinal, a la sincronía ingenua y destructiva del *ello* y del objeto del deseo. Claude Eatherly fue una anomalía en el régimen normalizado del «declive prometeico»; a causa de un exceso de imaginación, de una especie de santidad o heroísmo visual, experimentó al mismo tiempo el dolor de los otros y su propia responsabilidad. Pero Tibbets y Truman eran desgraciadamente normales y medían desde el neolítico acciones impuestas desde la sobrehumanidad y cuyas consecuencias se extraviaban también en un medio sobrehumano. Auschwitz puede ser inexplicable, pero es en cualquier caso imaginable y, por lo tanto, punible. La estructura Hiroshima –que es la estructura misma del mercado– desborda toda imaginación y convierte *de hecho* a los consumidores en inocencias banales exentas de toda responsabilidad. El «declive prometeico», en definitiva, impone la necesidad de una nueva penalidad y de una nueva moralidad fundada –como expresa el título de un libro de Anders– «más allá de los límites de la conciencia».

– La *afasia* o, más radicalmente, la imposibilidad del contrato. Si el sujeto ya no es ni sujeto de experiencia ni sujeto de responsabilidad, ¿qué es? La transformación de todos los objetos espaciales en objetos temporales y la sincronía entre el flujo de la conciencia y el flujo del tiempo social, ceñido a la sucesión de imágenes y de mercancías, conduce a lo que Bernard Stiegler denomina «miseria simbólica»; es decir, la suspensión del «principio de individuación» y con él la imposibilidad de una convergencia trófica en el mundo común. La sociedad de consumo, considerada la más individualista de la historia, consiste paradójicamente en

una negación ininterrumpida de las condiciones de toda individuación de la memoria y la experiencia a favor de una simple hiperinflación de egos estereotipados, cerrados e idénticos como mónadas e incapaces por eso mismo de constituir una «comunidad». El «sujeto» ha sido definitivamente sustituido por un *ello* industrialmente formateado *en su aislamiento:* un *ello* que discurre *al mismo tiempo* que el flujo de los entes y el de los otros *ellos* y que sólo comparte con los demás su radical falta de *consistencia* (otro término muy stiegleriano). Una sociedad de consumo es una sociedad en la que el aislamiento absoluto viene determinado por una integración también absoluta: el hecho de que *todos miramos por separado al mismo tiempo las mismas cosas que pasan.* El «yo» en la época de su reproductibilidad técnica agota todo su contenido en una privatización en serie del estereotipo. La psicología del consumidor es un acto de guerra permanente contra los otros (contra el «nosotros») porque constituye, más abajo, un acto de guerra contra las condiciones mismas del contrato social, de la credibilidad y del lenguaje. Eso es lo que quiere decir miseria «simbólica», la pobreza estructural para la producción de «símbolos»; es decir, para la construcción de consistencias y co-pertenencias a partir de la actividad de egos diferenciados. Incluso si no matásemos desde el aire y desde el televisor, desde el supermercado y con el tenedor, incluso si ninguna imaginación santificada pudiese establecer el mapa de las conexiones mortales entre la banalidad cotidiana de Occidente y la destrucción del resto del mundo, incluso si pudiésemos permitirnos nuestros hábitos y nuestros *gustos,* el dominio del *ello* industrial en el mercado comporta *de hecho,* en cada una de sus manifestaciones, un atentado contra el marco de entendimiento entre los hombres. Incluso si esa estética y esa psicología no multiplicara, como la tinaja de Wang, los cadáveres, mataría en todo caso la estructura misma –psicológica y política– de eso que convencionalmente hemos llamado «hombre».

A «la opción preferencial por los pobres», a la «opción preferencial por los otros» que predicaba Martín-Baró, se opone «la

opción preferencial por el *ello*», que es la opción de *todo un orden social y material* sostenido por multinacionales, ejércitos y… psicólogos. La sociedad de consumo, en efecto, es una sociedad psiquiatrizada de arriba abajo, en la que especialistas tutelan y acompañan a este individuo industrial desde su nacimiento hasta su muerte; prueba, sin duda, de la insostenibilidad mental del consumidor, pero acusación también contra los psicólogos y psiquiatras, los cuales han aceptado convertirse en algo así como *abogados del ello* a la medida de la sincronización de las conciencias en el mercado. Esto es lo que se desprende de la lectura de *Egolatría,* un libro extraordinario escrito por el psiquiatra español Guillermo Rendueles[12] que viene a documentar la singular coincidencia entre los tres rasgos arriba mencionados (agnosia, anomia y afasia) y los resultados de la práctica psiquiátrica occidental, tal como él los denuncia. Los resumo a continuación con alguna libertad verbal:

– Desdramatización de los acontecimientos. Después de un divorcio, antes de un examen, como consecuencia de un accidente, un fracaso laboral o una pérdida irreparable (la muerte, por ejemplo, de un ser querido), la presencia automática del psiquiatra o del psicólogo está destinada a bloquear la experiencia individual y social del «duelo», cuya lenta maduración amenaza con ralentizar o entorpecer la «restauración» del yo flexible reclamado por la sociedad posmoderna. Como con los 3.000 muertos de Macondo, nunca pasa nada, *a uno nunca le pasa nada* de lo que deba extraer una lección, conservar un recuerdo o deducir una acción. En una caricatura extrema, podríamos decir que incluso el asesino es conducido al psiquiatra, no para que éste valore la concurrencia de factores psicológicos en la comisión del delito, sino para que no se «traumatice» por lo que ha hecho.
– Irresponsabilización de la conducta. Si no pasa *nada,* las cosas no las hace *nadie* y las acciones no se examinan a la luz de una instancia decisoria (sujeto ético o psicológico), sino del placer que reportan: del derecho a la «reali-

[12] Guillermo Rendueles, *Egolatría,* Oviedo, Fundación Benito Feijoo / KRK, colección DELIREMA, 2004.

zación personal» a remolque de los sucesivos «yo» contextuales y superficiales, sin costuras causales, que se suceden en el cuerpo y de los «deseos» que los dominan. El psiquiatra, que bloquea el «duelo», normaliza la ausencia de sujeto como rutina del derecho posmoderno. La responsabilidad queda reservada para los pueblos no occidentales y, en Europa y los EEUU, para los fumadores.

– Privatización del conflicto. En un texto anterior (incluido en un libro todo él recomendable, *IKE, retales de la reconversión,* de Ladinamo Libros, 2004), Guillermo Rendueles había demostrado de un modo inobjetable, a partir del caso de las trabajadoras de IKE, encerradas en la fábrica en defensa de sus puestos de trabajo y luego conducidas a su consulta como víctimas de distintos «trastornos» y «desórdenes» neuróticos o depresivos, había demostrado –digo– la envidiable salud mental de unas mujeres cuyo «malestar» se presentaba, y adquiría rasgos «privados», como consecuencia de una derrota colectiva. El psiquiatra –en este caso el propio autor– se veía obligado a tratar como un desarreglo psicológico y privado un problema político y colectivo cuya solución sólo podía ser, por tanto, política y colectiva, y cuyo carácter político y colectivo (el del problema y el de la solución) era ignorado por las propias pacientes, las cuales acudían angustiadas al consultorio para una «reconversión» individual. La psiquiatrización masiva de la población, de un modo premeditado o no, funciona de hecho como una *privatización institucional del conflicto político,* mediante la cual se «psicologiza» el paro, el trabajo precario, la explotación laboral y el llamado *mobbing* o «acoso psicológico» de los empleados. Una sociedad reducida a los puros vínculos privados –contratos bilaterales cada vez más fugaces– y tutelada por una tropilla de mecánicos-psicólogos es una sociedad en la que finalmente –cito experiencias desgraciadamente reales– el sindicato de una empresa defiende a sus afiliados de los malos tratos del jefe costeándole una terapia o regalándole un «manual de autoayuda», y los empleados de una institución aceptan como creativa y eficaz la propuesta de masajearse recíprocamente los pies en las horas de descanso para combatir el estrés.

Las conclusiones son claras: si la liberalización del hambre, la privatización de la mirada y la «miseria simbólica» que la acompañan, son al mismo tiempo la respuesta y la causa del nihilismo capitalista, incapaz de hacer diferencias entre cepillos, monedas y cadáveres, la «salud mental» pasa necesariamente por una recuperación –precisamente– de la experiencia, la responsabilidad y la comunidad. Esa, creo, era de alguna manera la propuesta de Martín-Baro. La verdad ni cambia nada ni cura a nadie. ¿O sí? La verdad es no sólo curativa, sino también transformadora de las condiciones del mundo sólo cuando reúne, agrupa, socializa, frota, funde y solivianta las desdichas privadas.

Chesterton y la leptopimelomaquia o batalla de los gordos y los flacos

> Calicles: está muy bien ser delgado en la medida en que se está creciendo y no es por tanto una vergüenza mostrarse escueto de carnes mientras se es joven; pero, si cuando uno es ya hombre de edad sigue siendo delgado, el hecho resulta ridículo, Sócrates, y yo experimento la misma impresión ante los que no han engordado que ante los que pronuncian mal o juguetean. Viendo a un joven delgado me complazco, me parece adecuado y considero que este hombre es un ser libre. Pero, en cambio, cuando veo a un hombre de edad que no ha ganado peso y sigue empeñado en mantenerse esbelto, creo, oh Sócrates, que este hombre debe ser azotado.

Kafka, que destapó hacia adentro el universo, era un hombre delgado inexorablemente atraído hacia su propio cuerpo como hacia el centro de una batalla moral. Siempre atento a un ascetismo alimentario que fue puliendo y extremando con los años, ambigua penitencia mediante la que protegía al mundo al tiempo que se protegía de él, concebía su vegetarianismo como una práctica de autofagia expiatoria, el hábito de un carnívoro introspectivo que se limitaba a comerse al culpable de su apetito. «Los vegetarianos», le decía Kafka al joven Gustav Janouch ya al final de su vida, «sólo vivimos de nuestra propia carne». Es difícil no oponer esta amarga apología de la delgadez, como pureza resignada e inconclusa, a otro pasaje, citado también por Janouch, en el que Kafka comenta de esta manera un dibujo de George Grosz:

> El hombre gordo con el sombrero de copa persigue a los pobres: eso es correcto. Pero el hombre gordo es el capitalismo, y eso ya no es tan correcto. El hombre gordo domina al hombre pobre dentro de un sistema determinado, pero él no es el sistema. Al contrario: el hombre gordo también lleva cadenas que no están representadas en el dibujo. El capitalismo es un sistema de dependencias que van de dentro a fuera, de fuera a dentro, de arriba abajo y de abajo arriba. Todo depende de todo, todo está atado. El capitalismo es un estado del mundo y del alma.

Pero no nos engañemos: entre el hombre flaco que se alimenta de su propia carne y el hombre gordo que se alimenta de la carne ajena (prisioneros ambos de «un estado del mundo y del alma»), la oposición sólo es alegórica. Kafka, atado a su delgadez como a los remordimientos de un delito, vivía en la vergüenza de un cuerpo que evitaba los espejos y al que humillaban los sastres; ese puñado de miembros dispersos unidos por un alambre (en el que «no hay suficiente sangre para regar las extremidades») se interponía, como una diferencia de raza o de clase, en su compromiso con Felice y la desconfianza de la sra. Bauer, maternalmente inquieta por la felicidad de su hija, sospechaba menos de las rarezas del escritor que de la endeblez de su constitución. Kafka, que no bebía ni fumaba, que evitaba el té como un veneno, siempre pendiente de la alimentación de su novia (cuya dieta analizaba y vigilaba minuciosamente desde lejos), no concebía sin embargo esta disciplina dietética como un principio general sino, al contrario, como la regla desdichada de una supervivencia individual. En una carta fechada en enero de 1913, escribe a Felice con una mezcla de nostalgia y de ironía:

> Mis relaciones con las comidas y bebidas de las que jamás comería ni bebería salvo en caso de extrema necesidad no son las que cabría esperar. Nada me produce mayor placer que contemplar a los demás comer esas cosas. Si estoy sentado a una mesa con diez amigos y los diez toman café solo, al verles me entra una especie de sensación de beatitud. Ya puede humear la carne a mi alrededor, las jarras de cerveza ser vaciadas a grandes tragos, esas jugosas salchichas judías (al menos aquí en Pra-

> ga se estilan así, son rollizas como ratas de agua) ser cortadas en rodajas por todos mis parientes en torno mío, todas esas cosas, e incluso peores, no me contrarían lo más mínimo, sino que, por el contrario, me provocan un verdadero bienestar.

Tras entretenerse en describir muy literariamente el sonido que produce el cuchillo al pinchar «la tensa piel» de las salchichas, acústica reminiscencia de su infancia, y admitir que sería «una locura no ceder a su atracción», Kafka insiste en «la serenidad totalmente desprovista de envidia que la contemplación del placer de los demás provoca en mí» y en «la admiración ante un paladar que se da en mis parientes y amistades más próximas y que para mí, en cambio, es absolutamente extravagante». Kafka, pues, no se sentía orgulloso de su delgadez ni despreciaba a los gordos. Hacerlo no formaba parte de las convenciones de su época y, mucho menos, de su intranquilo universo mental. En una entrada de su diario o en otra de las cartas dirigidas a su novia –no recuerdo bien– cuenta cómo al salir un día de casa tras un enfrentamiento con su padre, tropezó en la calle con uno de esos gordos luminosos, felices, vegetales, hijo de la tierra y no de una clase –ejemplar de una era hoy desaparecida– y se sintió «regañado» por la salud física y moral que irradiaban a su alrededor, como un medio ambiente más habitable, sus anchos mofletes colorados. Mientras administraba su enfermedad en límites cada vez más angostos y daba de comer espinacas al alambre sobre el que se sostenía, Kafka aspiraba a una «gordura moral» que no se alimentase ni de sí misma ni de los otros: una gordura –para él inalcanzable– alimentada, a través de los ojos y de las manos, de viento, hojas, elefantes, pechos, chistes, hogueras; una gordura alimentada, en definitiva, por la gran despensa del mundo común.

Que la literatura conserva una misteriosa autonomía después de que el psicoanálisis, la sociología y la política hayan vaciado sus obras lo demuestra el hecho de que podamos admirar los libros de Kafka y, al mismo tiempo, los de Chesterton y Dickens, sin sentirnos obligados a tomar partido. ¿Qué enigmática «raíz común» comparten *en nuestro gusto* estos recíprocos extranjeros y cómo nombrarla sino del modo más primitivo e insatisfactorio, a través de esa especie de advocación mariana que llamamos «genio» o «grandeza literaria»? En todo caso, podemos aven-

turar quizá que Kafka admiraba a Chesterton y Dickens por algo que a él le faltaba y que los dos formidables ingleses poseían por igual, algo que procedía o al menos se escenificaba en sus distintas y respectivas maneras de acarrear un cuerpo por este mundo, y que podríamos describir sumariamente diciendo que, si Kafka destapó hacia adentro el universo, Chesterton y Dickens, como sólo se puede hacer con las botellas de vino en buen estado, lo descorcharon hacia el cielo y sobre el mantel. «La vida es tan inconmensurablemente grande y profunda», confesó Kafka a Janouch durante uno de sus paseos al anochecer, «como el abismo de estrellas que hay encima de nosotros. Sólo podemos mirarla a través de la pequeña mirilla de nuestra propia existencia, aunque con ella sentimos más de lo que vemos. Por eso es esencial mantenerla siempre bien limpia». Pues bien, Kafka comprendía, un poco contra sí mismo y a favor de su extraordinaria escritura, lo que nosotros también percibimos apenas nos dejamos caer por los locales del club Pickwick o por la taberna del Viejo Navío; que Dickens y Chesterton eran, sobre todo, dos «mirillas limpias» en dos cuerpos redondos.

En algún momento de su juventud, Franz Kafka declaró su propósito de convertirse en un Dickens en lengua alemana y *El Fogonero* debe mucho, según propia confesión, a *Tiempos difíciles,* aunque lo cierto es que su obra prolonga más bien, y deforma en sombras metafísicas, las zonas menos solares de los temas dickensianos: la ley inextricable, el tribunal vagaroso, la condena inapelable. En cuanto a Chesterton, que fue belicoso pero nunca sombrío, Kafka penetró en él como un rayo de sol: «Es tan gracioso que casi se podría pensar que ha encontrado a Dios». No estoy seguro de que el jocoso gigante que inventó al padre Brown no se inventase también a Dios, o lo fabricase como se fabrica una lente especial para ver grandes las cosas grandes y pequeñas las cosas pequeñas, y ver verde la hierba y la nieve blanca, según ese milagro del realismo que él precisamente atribuye a su admiradísimo Dickens: «Sueña algo disparatado», prescribe, «sueña que la hierba es verde». Pero lo imagino muy bien –a Chesterton– a las puertas del cielo luciendo con orgullo en la pechera esta divisa («Es tan gracioso que casi se podría pensar que ha encontrado a Dios») como recomendación para ese Juez supremo que su propia risa habría creado a su imagen y semejanza, tan barrigudo y festivo como para perdonarle su

paso por la ouija, su catolicismo pagano y sus falstaffianos excesos de ogro del Bien.

Confieso que a veces confundo a Dickens y Chesterton en mi cabeza, de lo que sin duda tiene la culpa la extraordinaria biografía que uno de ellos escribió sobre el otro: «Charles Dickens-G. K. Chesterton», y la propia sucesión de los dos nombres en la portada del libro ha contribuido siempre a esta aleación singular que me impide ya saber si fue Chesterton el que escribió la biografía de Dickens o, al contrario, Dickens el que escribió la biografía de Chesterton; si Chesterton fue uno de los personajes de Dickens (habría hecho un gran papel en el París revolucionario de *Historia de dos ciudades* o como compañero de Dick, el estrafalario huésped de la estrafalaria tía de David Copperfield) o si fue más bien Chesterton el que creó retrospectivamente a Dickens para que éste escribiera los libros que él iba a leer más tarde y sobre los que iba a escribir una de sus mejores obras. En todo caso, hay que decir que esta confusión tiene un fundamento más serio. Si Kafka era un hombre delgado, Chesterton y Dickens eran, cada uno a su manera, dos hombres «gordos». Chesterton, claro, era un gordo clásico, natural, majestuoso, un gordo monumental, un gordo mitológico, el gordo por antonomasia, el *eidos* de gordo paseándose con bastón, como la nariz de Gogol, por las calles de Londres. Era tan gordo que solía repetir una broma en torno a su generosa cortesía, la cual le había llevado a ceder su asiento en el metro a tres señoras; era tan gordo que, más que vestirse, se cubría como un mueble con esa capa kilométrica y ese sombrero de ala ancha que lo inmortalizaron para siempre; era tan gordo que, tras su muerte, hubo que sacar el féretro que contenía su cuerpo por la ventana («no soy tan gordo como parezco», se burló de sí mismo durante una de sus famosas conferencias, «es que me ven ustedes amplificado por el micrófono»). Como es sabido, su interminable polémica con el íntimo enemigo Bernard Shaw comprometía oposiciones decisivas para la humanidad –socialismo o distribucionismo, ateísmo o religión, Nietzsche o san Francisco–, pero presuponía sobre todo un choque de temperamentos, escenificado en la irreconciliable diferencia de dos menús y dos tamaños. Algunas anécdotas partidistas ilustran este combate de especies –las razones de la grulla y las del hipopótamo– al tiempo que el extraordinario volumen de nuestro Chesterton. Los se-

cuaces de Shaw cuentan que en una ocasión aquél abordó al maestro burlándose de su delgadez: «Al verte, se diría que no hay suficiente comida en este mundo»; a lo que Shaw habría contestado: «Al verte, se diría, en efecto, que te la has comido toda tú». Los secuaces de Chesterton, en cambio, contamos otra historia en la que el vencedor es nuestro paladín. Shaw se habría burlado de su obesidad con una interpelación un poco truculenta: «Si yo estuviera tan gordo como tú, me ahorcaría», y Chesterton habría contestado como un rayo: «Si llegase algún día a pensar en ahorcarme, te usaría a ti como soga». Podré parecer parcial, pero lo cierto es que la réplica de Shaw es, por así decirlo, mecánica, mientras que la de Chesterton es paralógica y, por lo tanto, tiene mucha más gracia, mucha más «comicidad» o, según la intuición de Kafka, mucho más Dios en su interior.

Dickens, por su parte, no fue exactamente gordo. Más bien delicado y flacucho en su infancia y adolescencia, supo sin embargo corregirse con el tiempo y, como en la cita del *Gorgias* amañada en el encabezamiento, se fue redondeando y recauchutando poco a poco hasta conquistar esa silueta de alubia o de haba con sombrero que asociamos al caballero medio del siglo XIX. Pero la «gordura moral» decantada en las citas nostálgicas de Kafka –incluida la de las «tensas salchichas» y las «carnes humeantes»– cubre con su levadura piscológica el conjunto de la narrativa dickensiana. Junto a piezas por contraste mucho más débiles, Charles Dickens escribió cinco novelas extraordinarias *(Tiempos difíciles, Grandes Esperanzas, Historia de dos ciudades, David Copperfield* y *Casa Desolada)* y una catedral o una pirámide, una de esas obras cuyo personaje, a igual título que D. Quijote, Pantagruel, D. Juan o Ulises, eclipsan de tal manera a su autor que acaban por convertirse en creadores de su creador o en creaciones colectivas: me refiero, claro, a *Los papeles póstumos del club Pickwick,* el primerizo y ya insuperable folletín de un joven de 24 años al que los editores Chapmann & Hall escogieron casi al azar en 1836 para que «ilustrara» literariamente las caricaturas del dibujante Seymour. Podemos dividir las novelas en general –y habría que extraer de esa diferencia conclusiones literarias muy serias– entre aquéllas en las que los personajes comen y aquellas otras en las que los personajes no comen. En todas las novelas de Dickens, e incluso en los pasajes más severos, hay una tregua alimenticia en la que sus cria-

turas, de vuelta de un desastre o a punto de sumergirse en una encrucijada, miden toda la tragedia de lo que pueden perder o toda la alegría de lo que pueden ganar. Pero en *Pickwick* la comida y la bebida pertenecen –mucho más– al orden de los acontecimientos, se inscriben en la trama como la ocasión y el colofón de todas las aventuras. Novela de un solterón itinerante que «busca antigüedades y encuentra siempre novedades» –dirá Chesterton–, *Los papeles póstumos del club Pickwich* relata en realidad una sucesión de *paradas* en ventas, posadas, tabernas, fondas de estación, casas de campo, restaurantes y figones –e incluso la sórdida prisión de deudores en la que Pickwick repara con dignidad kantiana el ridículo episodio de la viuda Bardell–, en cuyos caldeados locales, protegidos contra la monótona lluvia inglesa, las criaturas más extravagantes, las más nobles, las más cómicas, las más patéticas, las más simpáticas, beben sin parar vino malo, cerveza tibia y ponche caliente (¡y hasta aguardiente con especias!) y engullen sin parar también cabezas de cerdo, pasteles de pichón, lenguas de vaca y jamón cocido, todas esas porquerías con las que Inglaterra se ha ganado la incomprensión del resto del mundo pero que se presentan aquí, en el centro de muchas humanidades convergentes, tan apetecibles y atractivas como El Dorado para un conquistador, lo que sólo puede ocurrir en virtud de esa forma de voluptuosidad que Chesterton, al analizar los ambientes dickensianos, prefiere llamar *cosiness* que *comfort* y que incluye, como su elemento más irreductible, «el amor a lo que es pequeño por su pequeñez misma». El que quiere ponerse alegre, dice Chesterton, «necesita un agradable cuarto de estar; no daría dos perras gordas por todo un Continente delicioso», a lo que añade con su irresistible tendencia a extraer conclusiones políticas de todos los rincones donde se ocultara una:

> Pero en estos tiempos de dificultades se ha hecho necesario luchar por más espacio. En lugar de apetecer más cerveza o un pedazo mayor de tarta de Navidad, sentimos hambre de más aire. En condiciones anormales, no es improcedente esta apetencia; nada conviene mejor a gente nerviosa que la estepa ilimitada. Pero nuestros padres se sentían con suficiente capacidad vital y con bastante salud para humanizar las cosas; el que fuesen o no higiénicas no les importaba para nada. Eran tan grandes, que podían meterse en cuartos pequeños.

La vida del itinerante Pickwick y de sus inefables amigos transcurre toda ella en cuartos pequeños con las ventanas cerradas, en veinte metros cuadrados iluminados por el fuego de una chimenea y cargados del humo del tabaco y del vapor que se levanta de entre las ruinas de algún pobre animal estofado alegremente en la cocina. Ahí dentro, el mundo es mucho más amplio, rico e interesante que en los mares del Sur o en el corazón de las Tinieblas.

Pero es que además la mayor parte de los personajes del *Pickwick,* al menos los que reclaman y obtienen nuestra amistad, son gordos o llegarán a serlo. En una sociedad casi inmaterial como la nuestra, en la que lo decisivo se ha vuelto microscópico, en la que el capitalista con sombrero ha adelgazado hasta la invisibilidad mientras nuestros jóvenes sólo pueden seguirle hasta la anorexia y en la que la «clase ociosa» ha dejado de emitir signos corporales, se nos olvida fácilmente que en la época de Dickens –en la que aún vivían Kafka y Chesterton, casi coetáneos entre sí– era todavía el cuerpo el que medía y ordenaba simbólicamente, y en el que se reflejaban, las relaciones más abstractas. El éxito de la falsa ciencia llamada «fisiognómica» es sólo una de las manifestaciones de este empirismo social que define también los cánones de la novela del XIX, cuyas descripciones idiosincrásicas parecen seguir a Lavater y Lombroso –volumen, narices, bocas, cejas– a la hora de proporcionar al lector una imagen moral de los personajes. En el siglo XIX, que sólo acaba definitivamente con la Segunda Guerra Mundial, no sólo el Poder es gordo; también la Dignidad, la Simpatía, la Cultura, la Virtud, la Belleza y la Salud son gordas o, al menos, voluminosas. En esa época las madres, como la de Felice Bauer, no casaban a sus hijas con hombres delgados y los hombres, por su parte, no escogían a mujeres flacas como esposas y, mucho menos, como amantes. En este sentido, la bulliciosa galería de los personajes pickwickianos se divide tajantemente en dos facciones que sólo raramente mezclan sus rasgos. Los miembros de la odiosa clase togada, siempre maquinando contra la humanidad desde sus despachos, no sólo no tienen alma: tampoco tienen carne. Así, por ejemplo, Mr. Perker, el procurador de Mr. Wardle, es un «hombrecito enjuto»; por su parte, Mr. Fogg, el pérfido abogado que extorsiona a Pickwick, es un viejo enflaquecido, lleno de granos y «con aspecto de vegetariano»; y si Mr. Dodson,

el socio terrible de Fogg, es un hombre gordo, Dickens lo precipita enseguida con un adjetivo inequívoco al báratro de «los capitalistas gordos con sombrero que persiguen a los pobres»: Dodson, en efecto, es un gordo «grasiento». También la clase política, poco apreciada por Dickens, está representada en su novela por hombres delgados, como lo son Fizkin y Slumkey, los dos absurdos candidatos enfrentados en las elecciones de Eatansville, o el no menos ridículo editor de la gaceta de la ciudad, Mr. Pott. También Jingle y Trotter, los dos granujas que hacen la vida imposible al bueno de Pickwick, son «flacos y de ojos hundidos» (o de cara ancha, pero esmirriados de cuerpo), y van adelgazando aún más a medida que avanza la narración, hasta que nuestro héroe con polainas los salva, en el último momento, de la consunción. En cambio, del otro lado, Pickwick, el simpatiquísimo Wardle y el fiel Tupman son francamente gordos; Snodgrass es «fornido»; Winkle, el más joven del club, se las da de deportista; a Sam Weller, el ingeniosísimo, inigualable, mítico criado y protector de Mr. Pickwick, lo dejamos aún joven a punto de casarse, pero la magnífica silueta de su padre, el cochero Weller, prefigura su destino corporal; Benjamin Allen, el extravagante estudiante de medicina, es un «tosco y corpulento mozo» y, en cuanto a su amigo Bob Sawyer, no conservará mucho tiempo su figura de dandy:

> Si con la precisión que puede poner un matemático y las conclusiones que puede sacar un médico –escribe alborozadamente Chesterton– llevásemos la cuenta de los vasos de cerveza y las copas de cognac que se toma míster Bob Sawyer, nos anegaría la suma como a una playa la marea.

El extremo de la gordura, ya un poco enfermiza, como para marcar también la mesopotamia –o línea media– de la normalidad, lo encarna José, el criadito de mr. Wardle, el cual no deja de ser, en todo caso y a pesar de su glotonería insaciable, un paradigma de inocencia hilarante.

La cuestión alimenticia no es, como podría creerse, un simple recurso narrativo; al contrario, esta batalla entre gordos y flacos –y quien lo afirma es un gordo fallido o un flaco arrepentido– recubre y conduce una batalla total, un combate que es al mis-

mo tiempo filosófico, político y social. Dickens y Chesterton eran dos mirillas limpias en dos cuerpos redondos que compartieron una misma sensibilidad para con los fabulosos logros antropológicos del Hombre Común, esa especie ahora en extinción que, en relación con la universalidad que contiene, es quizá tan genuinamente inglesa como es francés el Hombre Rebelde o alemán el Hombre Filosofante. La diferencia estriba en que mientras Dickens pudo limitarse a describirlo –al Hombre Común–, llevando a su cima el género novelístico con una obra para todos los públicos, «tan llana que incluso los doctos exquisitos pueden entenderla», Chesterton tuvo que dedicarse ya a defenderlo, porque estaba en peligro, dando así al panfleto, por primera vez, una verdadera dignidad literaria. Dickens no admite adaptaciones porque trabajó con la cursilería, el melodrama, la payasada, el sentimentalismo –los cuatro elementos de la cultura popular– para desmentir las jerarquías de género mediante las cuales las clases altas monopolizan, al mismo tiempo que la riqueza y la justicia, la «calidad artística». Chesterton, por su parte, no admite lecturas *sólo* placenteras, porque obligó a leer con irresistible placer, y en todos los registros, una especie de desternillante libelo a favor de las casas, los cuerpos y la cerveza. Pero, ¿de qué había que defenderlos? De todas las formas de misticismo –religiosas, políticas o morales– pero sobre todo de ese misticismo armado, constituyente, imparable, avasallante y mortal que abriga en su propia naturaleza la superación permanente de todos los límites: el capitalismo. El Hombre Común no está ni al principio ni al final de la historia sino en el medio, como resultado o descubrimiento histórico que la Historia está a punto de sobrepasar y que hay que proteger no porque sea más antiguo o más tradicional o más natural, sino porque es mucho más sensato; y a cuyos enemigos hay que combatir no porque sean más nuevos o más heterodoxos o más artificiales sino porque son –con su combinación de terror material y de higienismo desintegrador– mucho más irracionales y destructivos.

Pero la cuestión alimenticia, ¿no es precisamente la cuestión del capitalismo? Digamos que hay tres formas posibles de comer, tal como analizamos sumariamente a continuación:

1. Por debajo del Hombre está el hambre. Basta pensar en las películas de Charlot (el Dickens del cine) para calibrar

en toda su tragedia hasta qué punto el hambre se alimenta siempre en solitario y a toda velocidad, porque si se reúne con otras hambres o sencillamente se detiene, *inmediatamente aparece la policía.* La comicidad muda de Chaplin a 18 fotogramas por minuto ilumina, más que amortigua, la inquietante sombra que acecha los ansiosos banquetes de su personaje, siempre a la carrera, comiendo plato tras plato en el restaurante que no podrá pagar o devorando al pie de un arbolito urbano o de una cadena de montaje un muslo de pollo –a sus espaldas ya la porra erguida o la aguja del reloj apuntando el cero– o dando dentelladas a una manzana que le quieren quitar y que tiene que acabarse sin dejar de correr contra ese fondo negro de peatones acelerados y casas repetidas. La obra de Dickens está también poblada de hombres delgados que se mueren de hambre y que comen solos, deprisa y con miedo, en las calles de Londres: los obreros de *Tiempos Difíciles,* los jóvenes rotos de *Oliver Twist* o el conmovedor Jo de *Casa Desolada,* al que los *bobys* obligan siempre a circular y circular («circule», «circule», «circule», como las norias y las mercancías) cada vez que se para a tomar aliento, ese Jo (como ese Charlot) en el que quizá pensaba Chesterton cuando escribió acerca de uno de sus propios personajes: «Tuvo disgustos con la policía, lo cual es en sí mismo casi un signo de santidad». Lo paradójico, en cualquier caso, es que esta experiencia de *la comida solitaria y a la carrera,* propia del hambre, se ha generalizado en nuestras sociedades occidentales como la característica específica del consumo, el cual lleva a millones de hombres y mujeres en esta parte del mundo, perseguidos no ya por la policía sino por la Civilización, a comer con la vista baja, sin dejar de correr y sin compañía, los nefandos condumios del *fast food.* Como paradójico resulta también que esta experiencia de la comida rápida y solitaria, propia del hambre, entre nosotros *produzca gordos* (aunque no del tipo satisfecho, luminoso, vegetal, que era Chesterton, admiraba Kafka y describía Dickens sino un nuevo tipo de gordo, enfermizo y desdichado, inducido y al mismo tiempo condenado por su sociedad, tan centrado en su cuerpo y tan poco en el mundo como les

ocurre a los que se están muriendo de hambre). La pobreza mental y antropológica, al contrario que la económica, genera obesidad y, al igual que la económica, genera más hambre.

2. Por encima del Hombre está también el hambre, pero ese hambre de aire y de espacio, como decía Chesterton, o de *lebensraum,* como lo llamaba Hitler, o de *nuevos mercados,* como diría Bush: el hambre sobrehumana de los que se comen países enteros al tiempo que vigilan su línea o importan espiritualidad superior de las mismas culturas que materialmente aniquilan. Que los vegetarianos «gordos», entre los cuales tengo algunos amigos que admiro, no se inquieten; si el viejo Chesterton defendió «la institución de la chuleta y la cerveza», lo hizo también o sobre todo contra el *superhombre,* es decir, contra el hambriento elitista que sólo se prohíbe los gustos de los pobres y sólo renuncia a lo que sus víctimas pueden comer. Contra este «vegetarianismo de los ricos» escribió su hilarante *La taberna errante,* donde el lector avisado observará que nunca se come carne; Patrick Dalroy y Humphrey Pump, los dos fugitivos que razonan de un modo tan ingenioso contra los nuevos pitagóricos que se han apoderado de Inglaterra y han cerrado las tabernas, sólo comen queso y algunas verduras recogidas al galope y cocinadas en un fuego de campamento, convertido ahora en el refugio de urgencia de la Humanidad. En *Alarmas y Digresiones,* por lo demás, Chesterton cuenta su experiencia gastronómica durante un gira de conferencias a través de Inglaterra, gira en la que se vio obligado a comer cuatro días sucesivos en cuatro posadas diferentes donde sólo servían pan y queso; «y no puedo imaginarme», dice, «por qué un hombre puede desear más que pan y queso, si puede hallar bastante cantidad de ambos». Lo que en realidad Chesterton no podía soportar eran las *galletas*. A su regreso del mencionado viaje, acudió a un refinado restaurante de Londres en el que, además de muchas y muy variadas viandas, le sirvieron también queso –como él esperaba y deseaba– pero cortado en «despreciables pedacitos» y acompañado de… ¡galletas!

¡Galletas para alguien que ha comido el queso en nuestras campiñas! ¡Galletas para alguien que ha vuelto a probar la santidad de los antiguos esponsales del pan y del queso! Me dirigí al camarero con cálidas y conmovedoras palabras. Le pregunté quién era él para separar lo que la humanidad había unido. Le pregunté si, como artista, no sentía que una sustancia sólida pero dócil como el queso armonizaba naturalmente con una sustancia sólida y dócil como el pan; comerlo con galletas era como comerlo con trozos de pizarra.

Como el propio Chesterton declara, fue en parte esta historia de las galletas la que le llevó a elevar su voz contra la sociedad moderna, para evitar «este enorme mal moderno y sin par» de que el pan sea sustituido por galletas, las manos de medir por aparatos de calcular y el hombre «rígido» de las tabernas por el hombre «flexible» de las maquiladoras. El superhombre –o superhambre– come países y galletas; y las galletas las come, sentado al extremo de una larga mesa, barricada contra el mundo, no porque le gusten o le parezcan más sanas sino porque el pan, como la democracia, *es cosa de todos*. Esta es la revuelta de Chesterton: la ligera galleta –de los que sobrevuelan el mundo común para comerse, como Rhodes, las estrellas– es el privilegio sectario de los que roban el pan a los demás.

3. Entre el hambre infrahumano y el hambre sobrehumano, entre la inhumanidad del consumo y la sobrehumanidad de la guerra, el Hombre Común, u Hombre a Secas, constituye la mesopotamia de la evolución, la tierra entre los dos ríos en la que deberíamos quizá *pararnos,* si es que estamos todavía a tiempo, para salvar no sólo las categorías antropológicas que han conservado hasta hoy este mundo en pie, aunque sea malo, sino también las categorías políticas (pueblo, contrato, asamblea) que nos permitirán mejorarlo. El hombre común es, sobre todo, un hombre *limitado:* come mucho, pero no muchas veces; come sentado y, por lo tanto, en un territorio; come en compañía y, por lo tanto, en un territorio común. La salud misma de eso que los griegos llamaban *syskenia* –la reunión en torno a un plato de comida– se manifiesta en el hecho de

que «la chuleta y la cerveza», así separadas de la reproducción biológica, presuponen y afirman las condiciones mismas de esa humanidad que estamos a punto de superar: la protección del tiempo, la seguridad del espacio, la renuncia al canibalismo, la pasión del relato. La batalla de los gordos y los flacos es, en realidad, la batalla entre los idólatras que tropiezan y los iconoclastas que allanan, entre los rebeldes adoradores de sólidos y los puritanos adoradores de líquidos, entre una religión de *algo* y una religión de *infinito*.

> Nadie quisiera de verdad [dice Chesterton en uno de sus muchos elogios del paganismo] que una canción durara siempre, o que una función religiosa durara siempre, y ni siquiera que un vaso de buena cerveza durara siempre. Y en esto estriba seguramente la razón de que los hombres hayan seguido hacia la idea de santidad el curso que han seguido, de por qué le han señalado espacios particulares, la han limitado a días especiales, la han adorado en una estatua de marfil, la han adorado en una masa de piedra.

El hambre de aire, de *Lebensraum* o de nuevos mercados, espolea la mística sobrehumana del capitalismo y su destrucción *infinita*. Frente a ella, tenemos que volver a una destrucción *limitada*. El Superhombre –o superhambre– sacrifica todos los días decenas de países, millones de recursos, cuatro mil millones de hombres. Quizá el Hombre Común podría conformarse con espinacas –a condición de que sean abundantes–, pero Chesterton se pregunta si no podríamos dejarle sacrificar de vez en cuando un pollo, si la adoración de un pollo muerto alrededor de una mesa –acompañada de salmos de queso y efusión de vino– no es la condición irrenunciable para que sigamos creyendo en el verdor de la hierba, en la verdad del lenguaje, en la honradez del médico, en la independencia del juez, en la pasión de la novia y, en general y por eso mismo, en la igualdad moral de todos los hombres. ¿O acaso no es más «franciscano» criar a una bestia, ponerle nombre, pasearla con un lazo entre los vecinos y luego matarla como a una amiga, tal como hacen los musulmanes en su Aid, que no quitarle a un enemigo sus riquezas, bombardear su casa, negarle el nombre y luego matarlo como a una bestia?

«El pueblo nunca puede rebelarse si no es conservador, al menos lo bastante como para haber conservado alguna razón para rebelarse», nos dice Chesterton en las últimas páginas de *Lo que está mal en el mundo*. En una sociedad cuya ley es precisamente el cambio ininterrumpido, los que queremos cambiarla deberíamos empezar quizá por preguntarnos, en efecto, qué nos gustaría conservar. Dickens nos ofrece un buen muestrario, incluidas la cursilería, las payasadas y el sentimentalismo. Chesterton, por su parte, debe guiarnos hacia la recuperación literaria del panfleto, cuya decadencia en nuestros días es inversamente proporcional a su necesidad. Los dos nos demuestran, en cualquier caso, que si las revoluciones han acabado siempre por fracasar se debe quizás a que una y otra vez las han hecho sobre todo hombres delgados –figuradamente al menos, aunque no sólo. Nuestra obligación a partir de ahora debe ser, pues, la de engordar…

El simulacro y su doble: la amenaza de los cuerpos crudos

En pleno centro de Madrid, en una calle populosa y, al mismo tiempo, fronteriza, vertiginosa espiral de comercios y soniquetes de móvil, un foco de luz más intenso que los otros mantiene encendido a medianoche el triunfo de la ciudad capitalista: es el panel publicitario de una marca de lencería que ofrece a la mirada la belleza incorruptible de la mujer perfecta, la imagen platónica de la juventud bien esculpida, la plenitud de una idea conservada para siempre en el ámbar de la mercancía. En medio de la noche, la modelo del anuncio –porque entre nosotros el platonismo es una profesión– resplandece en ropa interior, sin frío ni cansancio, limpia, fresca, sonriente, adolescente, complacida en su cercanía intocable, ofreciendo su precisión lujosa e inalcanzable.

A su lado, apoyado en la valla, fuera del anuncio, hay un *cuerpo.* Derrumbamiento de la idea, corrupción de la imagen, gemela terrible y ejemplar, una prostituta ecuatoriana, gorda y avejentada, igualmente desnuda, hace la calle sin reparar en su rival. Cansada, somnolienta, la mirada muerta, expone su maquillaje excesivo y sus pechos grandes y usados en este extravío de espejos. No se trata de un desafío ni de un mal cálculo –ni tampoco de una astucia libidinal–. Está cansada y la valla soporta el peso de sus piernas amoratadas; es de noche y el anuncio de lencería le proporciona un poco de luz. Pero el encontronazo casual, la contigüidad explosiva, la superposición imposible *entre un cuerpo y una imagen,* revelan de pronto una inconse-

cuencia muy molesta, una infracción a la lógica contra la que nuestros sentidos se soliviantan. Una prostituta ecuatoriana, deforme y ajada, se apoya en la fotografía, tamaño natural, de una modelo de ensueño. De pie junto a la diosa rubia, la prostituta es al mismo tiempo su doble y su chancro; su simulacro y su amenaza; una imitación y una bomba. Lo que nos molesta en realidad de los inmigrantes es que destruyen nuestra fe en la inmortalidad, debilitan con su presencia nuestras convicciones más firmes, amenazan el orden blindado de nuestras imágenes.

Reproduciendo al revés y con otros medios el recorrido de los inmigrantes subsaharianos, etapa tras etapa, de España a Mauritania, a Mali, a Guinea, a Senegal, una caravana de 240 motos, 188 coches, 80 camiones y 250 vehículos de asistencia llegaba hasta el Lago Rosa de Dakar el mes de enero del año 2006. Los prototipos más sofisticados, los modelos más aerodinámicos, los motores más poderosos, las carrocerías más deslumbrantes habían afrontado 9.000 kilómetros de obstáculos afrodisíacos y dificultades vitamínicas, ofreciendo a la admiración del mundo esta combinación milagrosa de técnica, velocidad y audacia. La riqueza y la belleza descienden África abajo sobre ruedas de Michelin, con el desierto como escenario de un espectáculo que ninguna sombra puede empañar. Al final de cada jornada, los hermosos pilotos, luciendo sus monos rojos y azules condecorados por las multinacionales que les pagan, se hacen fotografiar con una bebida fresca en la mano, después de ducharse y antes de cenar, y su imagen centelleante, publicada en todos los periódicos de Madrid y París, vale 100.000 euros.

Al lado, fuera del encuadre, hay un *cuerpo*. Un joven senegalés emprende por séptima vez el camino hacia España. Viste unos *jeans* viejos y una camiseta rota y carga una bolsa arrugada de marca Adidas; se ha apoyado un momento en el Volkswagen rojo de Carlos Sainz antes de ponerse a hacer *autostop* en la carretera. Derrumbamiento también de la idea, corrupción de la imagen, gemelo terrible y ejemplar del piloto, el inmigrante senegalés ha tocado un instante el bólido, con su lentitud de carne, y este contacto tiene casi la violencia de un atentado, la obscenidad de una violación. Un policía negro acude al instante, en efecto, y le propina los primeros bastonazos de su largo e incierto viaje, la gasolina de sus piernas, la misma que se

usa con los camellos y con los perros. Es un cuerpo, hay que ablandarlo.

Un poco más lejos, fuera también del encuadre, hay otros dos *cuerpos*. Tuvieron también su encontronazo casual con la imagen y los están enterrando en una aldea de Guinea y en otra de Senegal. Eran dos niños, de 10 y 12 años respectivamente, arrollados por la caravana motorizada, involuntarias bombitas humanas interpuestas en la circulación de las mercancías, minúsculos saboteadores aplastados, en legítima defensa, por un camión de carreras. Los pilotos manifestaron su contrariedad ante el atentado y al mismo tiempo su empeño valiente –como Bush en Iraq– de seguir hasta el final. «No podemos detener la competición –declaró el organizador del rally–, en Dakar nos aguarda un gran recibimiento.»

De pie junto al coche o contra el coche, los dos niños atropellados y el joven senegalés son su espejo y su abolladura, una copia y un puñal. Lo que nos molesta de los inmigrantes –de los que ya han llegado y de los que nunca saldrán– es que se pongan en medio, que estén siempre descolocados, que hagan chirriar con sus excesos la rueda de nuestra perfección.

Lo que nos molesta de los inmigrantes, en definitiva, es que *no hayan superado el cuerpo,* esa antigualla mortal. Los cuerpos son antiguos, como sugería el filósofo Gunther Anders, por comparación con nuestras máquinas, mucho más perfectas, veloces y previsibles, de manera que no podemos dejar de sentirnos un poco primitivos en medio del ejército de nuestros electrodomésticos y agraviosamente lentos –como grumos o coágulos– en el flujo instantáneo de las comunicaciones cibernéticas. Pero los cuerpos son antiguos, también o sobre todo, en el circuito hegemónico de las mercancías, cuya renovación acelerada marca el ritmo de los ciclos vitales e imprime a nuestros cuerpos la culpa de una duración excesiva. Una de las contradicciones propias de nuestras sociedades occidentales es ésta de que, mientras la mejora de las condiciones de vida y los progresos de la medicina prolongan nuestra existencia biológica, vivimos y ocultamos con vergüenza y rechazamos con horror los signos de envejecimiento, decadencia o enfermedad. La inducción a la obsolescencia inscrita en la sobreproducción misma de mercancías, cuya duración ideal es la de un fotograma cinematográfi-

co, induce a su vez la angustia de la propia degradación temporal y convierte la existencia en un combate monstruoso y finalmente perdido, prolongado hasta el límite por los médicos, contra la finitud del cuerpo. Somos más primitivos que nuestras máquinas; somos siempre más viejos que nuestras mercancías, molde de las relaciones sociales y regla de la autopercepción de los sujetos occidentales. El gasto en productos cosméticos (20.000 millones de dólares al año), en tratamientos dietéticos (el 50 por 100 de las mujeres occidentales está en estos momentos terminando, rompiendo o comenzando una dieta) o en cirugía estética (el tercio del presupuesto del ministerio de Sanidad y Consumo en el caso de los españoles); los miles de kilómetros de vallas publicitarias y los 7.000 millones de euros destinados a la promoción del consumo en prensa, radio y televisión; los 44 millones de teléfonos móviles sólo en España con su irradiación incesante de mensajes y su coro infinito por encima de la línea de flotación; el derroche lumínico de las grandes ciudades y su Mediodía Perpetuo ocultando las estrellas, que podrían recordarnos nuestra pequeñez y nuestra finitud; la muerte y el fuego expulsados del hogar y sustituidos por la falsa ventana de la televisión; el dominio superficial del sector servicios y el retroceso de la mano, sumergida en la economía informal; la guerra siempre desplazada al exterior y perpetrada desde el aire, mediante precisos y vistosos bombardeos que alimentan nuestra confusión civilizada entre higiene y moral; la ciudad geométrica transformada en Parque Temático y blindada contra los suburbios y los exurbios viscosos de miseria; el tutelaje de una ciencia de ilimitado espectro, con sus prótesis, sus trasplantes y sus *deus ex machina;* todos estos rasgos constituyen estrategias de la acumulación capitalista, pero determinan al mismo tiempo el patrón antropológico –en el sentido de Benedict– de una cultura que se concibe a sí misma, como ninguna otra anterior, destinada a la renovación indefinida y a la inmortalidad material y que bloquea, oculta, condena y borra, sirviéndose para ello de medios tecnológicos y propagandísticos sin precedentes, todas las huellas de su inscripción en la historia y en la naturaleza. Ahí dentro, en esta rueda de imágenes liberadas y autógenas que publicitan con distintos nombres –Coca-Cola, Nike, Danone, Fiat– la eternidad del proceso, el cuerpo es siempre repentino, adventicio, retrasado, amena-

zador. Usado, rudimentario, falible, *sombreado,* el cuerpo irrumpe por sorpresa, como un terrible desmentido, y *se nos echa encima* después de haber cruzado sigilosamente las barreras de nuestros escaparates y nuestras máquinas. En la serie de proyecciones freudianas y oposiciones invertidas de las que nos servimos para representarnos la inmigración, la imagen de la «invasión» viene alimentada por el hecho de que los inmigrantes acuden en cayucos y pateras, como hace 8.000 años, hombres antiguos, por tanto, armados de manos, cuya proximidad sólo puede ser agresiva (mientras que los aviones siempre «liberan»). La amenaza cultural del *cuerpo,* por lo demás, se expresa en el escándalo formidable de la frase «el cuerpo es mortal», una y otra vez censurada y apenas susurrada, dotada hoy de nuevo –como hace también miles de años– de un doble y terrible sentido: mortal porque «se muere» (contra prótesis y potingues) y mortal también porque «mata» (y esta vez no sólo a los otros), doble amenaza fundida en el gesto del *cuerpo que estalla,* en esa tecnología primitiva del terrorista que, a falta de aviones y misiles, retrocede hasta esa herramienta original que nosotros ya hemos dejado atrás. Como veremos, el «terrorismo» no es otra cosa –para los occidentales– que la máxima presencia del cuerpo, su temperatura extrema, el último grado de una evolución inexorable de la corporeidad misma: cuando un pobre o un inmigrante se materializan del todo (se ponen, por así decirlo, a punto de nieve) explotan en medio de un mercado.

Económicamente, el capitalismo es un régimen de destrucción generalizada; socialmente, un régimen de *cuarentena generalizada.* La acumulación ampliada inseparable de la expansión colonial exige paralelamente una contracción antropológica basada en el principio tardomedieval de los *cordones sanitarios;* por así decirlo, la que a nosotros nos parece la sociedad más abierta de la historia es en realidad el cerco más grande de la historia, cada uno de cuyos impulsos centrífugos dibuja y reorganiza, entre y dentro de los Estados, archipiélagos de exclusión al mismo tiempo económica y metafísica. La incesante expansión del círculo impone la necesidad de multiplicar las defensas respecto de los que ella misma deja *dentro,* como elementos inasimilables separados para siempre en un *fuera* interior. La circulación generalizada y permanente (de mercancías, de información, de flujos financieros) debe ir acompañada, por tan-

to, de una profilaxis generalizada y permanente (frente a virus y terroristas) con arreglo a un principio que he formulado en otro sitio[13] y que constituye el eje mismo del capitalismo hiperindustrial: *máxima comunicación y mínimo contagio*. La guerra económica contra hombres y cosas, la recolocación permanente de la fuerza de trabajo en un escenario sísmico (que llaman «flexible»), se traduce culturalmente, en el corazón de las metrópolis occidentales, en una lucha angustiosa *entre imágenes y cuerpos*. En esta batalla, el *cuerpo* es la encrucijada donde se reúnen –representación tanto más primitiva cuanto más modernos son los medios con los que se la combate– la pobreza, la enfermedad y el delito.

Transmigración y emigración, almas que vuelan libres en una dirección y cuerpos que se arrastran en la otra, imágenes que circulan sin oposición y cuerpos interrumpidos en su camino, obstaculizados, detenidos, materializados. ¿Qué es una imagen? Un cuerpo acelerado y sin anclaje. ¿Qué es un cuerpo? Una imagen prisionera, una imagen que tropieza, una imagen *cuajada* contra una valla. Los cuerpos que avanzan penosamente obstaculizados sólo son cuerpos en realidad porque *chocan con obstáculos,* porque se *enganchan* en las vallas, porque se quedan en el cedazo. En esta serie de proyecciones freudianas y oposiciones invertidas mediante las que nos representamos la inmigración, las medidas feroces, meticulosas y *racionales* que tomamos contra los cuerpos invasivos constituyen *el origen mismo de los cuerpos* y de su comparecencia amenazadora. Nuestra medidas se legitiman de hecho, como la inhumanidad de los *lager,* por los mismos efectos que ellos causan, por el resultado que producen; fabrican los cuerpos a los que luego se exigirá «integración» (es decir, descorporeización e invisibilidad) y contra cuya sólida obstinación todo estará permitido.

La pobreza, la enfermedad y el delito, al contrario que sus opuestos, *tienen cuerpo;* y la confusión entre los tres viene interesadamente promocionada por un imaginario epidemiológico e higienista que traslada así al cuerpo del inmigrante, invirtiendo los términos, las culpas de la sociedad occidental: parasitismo económico y contagio inmunodepresivo (aculturación deses-

[13] Santiago Alba Rico, *Las reglas del caos,* Barcelona, Anagrama, 1995.

tructuradora y destructiva) describen bastante bien, en efecto, la intervención colonial y neocolonial de Occidente en el resto del mundo. Tenemos medios para voltear el esquema. El cuerpo repentino cristaliza precisamente en las trampas que se le tienden para cazarlo; en el «cordón sanitario» donde se le desinfecta o se le retiene para siempre. A igual tratamiento, igual función simbólica. Pobres, inmigrantes, «terroristas», virus e insectos: cuerpos que se incuban, proliferan y destruyen nuestras imágenes desde dentro. El racismo más básico parte precisamente de este sustrato empírico y contra él: hay «razas» que tienen cuerpo y «razas» que se han librado de él (un caballo tiene «estampa», al contrario que una cucaracha; un ario tiene «espíritu», al contrario que un judío; un español medio tiene «buen gusto», al contrario que un marroquí). Aún si castiga a la inmensa mayoría del planeta, es la miseria la que forma «bolsas» y «focos», radios de infección, olvidando así –otra inversión– que es en realidad la amurallada riqueza de unos pocos la que amenaza con infectar y destruir a la humanidad.

> A los inmigrantes les gusta vivir donde viven las personas. Se adaptan rápidamente al barrio. Pueden mantenerse con apenas una onza de comida y agua por día; por lo tanto, cuando llegan a un barrio y ven que tienen acceso a carne, pescado, verduras y cereales, se quedan. Los inmigrantes prefieren alimentarse dentro y alrededor de los hogares, restaurantes y negocios. Pero se arreglan con los restos de las bolsas de basura y latas, jardines particulares y lo que encuentren en los depósitos de basura comunitarios y las estaciones de traslado. Los inmigrantes encuentran abrigo en las hierbas malas y pastos altos, cercas y muros, pilas de desperdicios y artefactos domésticos abandonados.

La descripción nos parece, sin duda, verosímil, pero son las *ratas* y no los inmigrantes el objeto de preocupación del Departamento de Salud del Estado de Nueva York, el cual llama la atención asimismo sobre las vías de entrada más frecuentes de estos siniestros roedores en nuestras hogares: «a través de rajaduras o agujeros», «excavando bajo los cimientos», «por ventanas, puertas y rejillas», «estrujándose a través de las aberturas», «desde el interior de contenedores con mercancías», procedimientos

todos los cuales imitan a la fuerza los subsaharianos o mexicanos que tratan de infiltrar sus cuerpos en nuestras metrópolis inmateriales. Contra ellos –contra ellas, las ratas– el Departamento de Salud da los siguientes consejos a los ciudadanos: «No alimente las ratas», «Guarde los alimentos en lugares inaccesibles», «Destruya sus nidos», «Manténgalas fuera», «Use cierres metálicos», «Tienda vallas, telas y redes metálicas», procedimientos todos los cuales imitan nuestros gobiernos para evitar que los subsaharianos y los mexicanos lleven sus cuerpos más allá de sus fronteras.

¿Y los virus? Contra el temible H5N1, que provoca la llamada «gripe aviar» y que ha volado con las aves migratorias desde el sudeste asiático y los Urales hasta Europa, el presidente del Colegio de Veterinarios de España, Juan José Badiola, daba las siguientes instrucciones:

> Las medidas de control más importantes son la rápida destrucción de todas las aves expuestas o infectadas, destrucción apropiada de esqueletos, cuarentena y rigurosa desinfección de granjas. En caso de descubrir un foco, habría que tratar de sacrificar todas las aves que fuera necesario; hacer un cordón sanitario; evitar movimientos y salidas de aves, sobre todo en los humedales; confinar los animales y prohibir la cría al aire libre.

Mientras que se ha fantaseado muchos sobre ratones, hormigas y hasta grillos, no hay cuentos infantiles sobre ratas o cucarachas –y mucho menos sobre virus–: culturalmente inasimilables, nuestros parásitos son *puros cuerpos,* desprovistos por ello de todo derecho, en los que no sobra nada que merezca la pena conservar, ni siquiera literariamente. Por su parte, las aves contagiadas por el H5N1 –como las amables y orondas vacas después de la encefalopatía espongiforme– son devueltas a la naturaleza, en un retroceso de 40.000 años, y reducidas a *un cuerpo* redundante y amenazador. Mientras nuestros cuentos humanizan ratones y grillos, nuestras políticas de inmigración deshumanizan a los africanos y los latinoamericanos –a los que previamente hemos inoculado el mal de la pobreza– y los transforman, fuera de la cultura, en la fuente irreductible de todas las pesadillas de la sociedad mercantil: una «avalancha» o una «oleada» –metáfora elocuentemente biológica– de *cuerpos crudos*.

Como las ratas y las cucarachas, los inmigrantes entran «estrujándose por las aberturas», agazapados en contenedores o en los bajos de una camioneta (o incluso en el tren de aterrizaje de un avión), atravesando triples vallas electrificadas, buscando grietas en muros de 700 kilómetros, traspasando el cordón sanitario de los ejércitos y los radares que vigilan las fronteras. Los riesgos de esta clandestinidad, con sus miles de víctimas mortales en los últimos años, nos predisponen menos que la culpabilidad que proyecta sobre ellas y que convierte a nuestros ojos en un delito, indigno de compasión, sus deseos de vivir y sus ganas de trabajar (de las que tanto nos beneficiamos). Ninguna inocencia es clandestina; nadie salta una valla para construir una casa; nadie penetra por una rendija para lavar un mantel. Su forma de entrar, que los «corporeiza» en una posición sospechosa, los instala en la misma vaga franja taxonómica –donde los recogemos y los juzgamos y donde no es posible distinguirlos bien– que a los «terroristas», a los que también describimos, sobre todo a partir del 11-S, como una amenaza biológica: escurridizos, furtivos, acantonados en los respiraderos, agazapados en las costuras, transfronterizos, ilocalizables, «dormidos» o «latentes» o «sordos». La obediencia a las clasificaciones, allí donde todo está materialmente preparado para que se respeten, acaba de hecho convirtiendo a algunos de ellos en lo que tanto tememos. Los inmigrantes entran *como parásitos* y todas nuestras reacciones y nuestras metáforas se acomodan dócilmente a esta similitud performativa que los separa desde el inicio de las sociedades llamadas burdamente de «acogida». Para reprimir la realidad y emborronar las huellas, el lenguaje acude a esguinces «humanitarios» y eufemismos complicadísimos, filantrópicos o técnicos, que paradójicamente confirman la visión «zoológica» del inmigrante. «El Gobierno presenta la tercera valla de Melilla, que impide que los inmigrantes se lesionen al saltar», declaraba el titular de un periódico el 21 de marzo del 2006 mediante una monstruosa travesura verbal que convierte la *barrera* en un *colchón* y nuestra manera de defendernos *de ellos* en una forma de defenderlos *a ellos,* subversión semántica que, en todo caso, sólo es posible si aceptamos precisamente la condición animal, instintiva, biológica, del tutelado: lo que define al inmigrante, como al lince ibérico, es su inclinación natural a «saltar» y esta caracterización etológica convierte las dos primeras vallas tam-

bién en obstáculos «naturales» y la única intervención «humana», frente a los azares de la naturaleza, es la que levanta esa tercera valla «humanitaria» destinada a proteger a la fauna de sí misma. Luego, en el cuerpo de la noticia, la necesidad de invertir la función real de la valla y, al mismo tiempo, de revelar discretamente su uso, obliga al redactor a movilizar sofisticadísimas perífrasis tecnológicas, dentro de las cuales el emigrante aparece atrapado –y estudiado– como un ratón en un experimento controlado en un laboratorio:

> La tercera valla o sirga tridimensional que ha comenzado a instalarse en el perímetro fronterizo de Melilla, blinda el paso a territorio español con varios sistemas físicos y tecnológicos que además de retardar notablemente el tiempo que tarda un inmigrante en superar los obstáculos, impiden que se lesione.

La barrera injusta y mortal se convierte así en un triunfo neutral de la tecnología que reclama nuestra admiración, pero esta transformación sólo es posible si, frente a sus «sirgas tridimensionales», el inmigrante se transforma también a su vez en *pura naturaleza*. Estos eufemismos «racionales», «tecnológicos», «científicos», trasladan el problema del ámbito de las causas al del tratamiento, cuya «eficacia» misma, deshumanizando sus objetos, justifica la intervención de sus instrumentos. No debemos olvidar que fue una combinación de metáforas zoológicas y tecnológicas la que condujo a Auschwitz.

Pero no sólo la «forma de entrar». Al mismo tiempo, como las gallinas afectadas por el virus de la gripe aviar, los inmigrantes que encuentran la rendija, apaleados y muertos de hambre, dotados pues de un cuerpo indisimulable –subrayado y vergonzante–, son *puestos en cuarentena,* lo que es más que una metáfora si nos atenemos al tiempo de detención establecido en los llamados «centros de acogida» donde aguardan la deportación. Las condiciones de internamiento de los centros de Melilla, Málaga o las islas Canarias han sido reiteradamente denunciadas por diferentes organizaciones (SOS Racismo o Humans Rights Watch entre otras): a la falta de información, de intérprete y de asistencia letrada, omisiones que aumentan la penumbra siniestra en que están sumergidas las víctimas, confinándolas todavía más en su desnuda corporalidad concreta, se añaden la falta de es-

pacio, el hacinamiento, los golpes y las humillantes condiciones sanitarias e higiénicas. Si la enfermedad convierte a las aves y las vacas en puras resistencias orgánicas cuyas amenazas hay que gestionar –la gallina devenida un puro obstáculo biológico– la «cuarentena» culmina el proceso de transformación del inmigrante en un *cuerpo puro* –una sobra, el exceso de una *resta* irreductible– que hay que almacenar y recolocar. Particularmente terrible es la situación del centro de inmigrantes de Lampedusa, en Italia, denunciada por los propios eurodiputados que la visitaron, sin autorización para filmar o fotografiar a los detenidos, en septiembre del 2005; o la del campo de concentración de Safi Barracks, en Malta, cordón sanitario de la Europa ilustrada, «una gigantesca jaula donde los inmigrantes viven como bestias». Hombres, niños y mujeres embarazadas recluidos tras un candado y amontonados en colchones mohosos, alimentados sólo con macarrones, sin cubiertos y provistos de una simple escudilla, acogen a la periodista Laura Duati al grito de «freedom, liberté» y «ayudadnos». «El olor de sus cuerpos, lavados con una sola jaboneta al mes en baños horrorosos, es insoportable», dice la periodista. Y continúa:

> En los barracones duermen sobre colchones asquerosos; los más afortunados disponen de sábanas que ya amarillean de suciedad; viven aquí desde hace meses sin saber por qué, sin haber visto ni a médicos, ni abogados ni voluntarios de ONGs. Una hora de aire libre al día, y a veces ni siquiera eso «si no se portan bien». Sin libros ni periódicos que leer, sin bolígrafos para escribir; hay una televisión al fondo de la nave, pero ni un banco para sentarse a ver el único canal en maltés. «Nos vamos a volver locos.» Algunos ya lo están. No podían aguantar más la espera, 18 meses de cárcel porque eres ilegal y con la única esperanza de obtener asilo político en Malta. No podían más: han perdido el juicio y los militares les han obligado a firmar un folio y después se los han llevado. ¿Adónde?

Como se ve, la diferencia entre la gallina, el inmigrante y el «terrorista» se difumina, fuera del Derecho, en los cajones donde se abandonan y se confirman sus cuerpos: el corral, el centro de acogida y el *Lager* de Guantánamo (o las cárceles secretas de EEUU en Iraq y en la UE) se iluminan y contagian recíproca-

mente para desprender la imagen de una amenaza biológica, tan universal como la humanidad universal que los deja fuera y que ninguna sociedad puede absorber o recuperar.

Finalmente, así corporeizados, los inmigrantes que logran alcanzar el corazón de las metrópolis aéreas de las que la forma mercancía ha barrido todo residuo natural –el uso, la vejez, la ruina– permanecen fijados, como una necesidad y una infracción, al escándalo de sus cuerpos. Ilegales o paralegales, herramientas provisionales, depositados –como posos o sedimentos particularmente pesados– en los fondos más o menos protegidos de sus comunidades, hacen funcionar desde fuera esos sectores que, como en el decadente siglo de Oro español, la ilusión posmoderna de una economía puramente espiritual ha vuelto ofensivos para los europeos. Cualquiera que sea su formación de origen, la mayor parte de los inmigrantes trabajan *con el cuerpo:* servicio doméstico, construcción, agricultura, prostitución. Y este cuerpo reprimido y funcional, incongruente y necesario, asno vergonzoso en un circuito de Ferraris, alimenta al mismo tiempo nuestro bienestar y nuestros temores, pues el cuerpo que *produce* también *se reproduce,* proliferación cancerosa, multiplicación polípera, incontinencia orgánica que adopta ante nosotros (solteros estériles abastecidos de todo en centros comerciales) la forma de una amenaza demográfica, tal como lo demuestra el titular insuficientemente neutro de una reciente noticia de periódico: «Las inmigrantes no suelen planificar sus embarazos».

¿Qué es un cuerpo? Una imagen degradada. ¿Qué es un cuerpo? El límite y el fracaso de la globalización. Pero, ¿qué es un cuerpo? El resultado de una resta que resta precisamente aquello que protege y dignifica nuestros cuerpos. Cojamos a un hombre y descontémosle esas propiedades que en nuestra parte del mundo damos siempre por descontadas. Cojamos a un hombre y descontémosle la tierra, la casa, el alimento; descontémosle también la confianza en la policía, en la embajada, en el poder de un Estado protector; quitémosle asimismo sus billetes de banco, su pasaporte y las armas virtuales que les dan valor. Si sobra algo, está herido de muerte; si sobra algo, está pidiendo auxilio; lo que sobra es precisamente un *cuerpo.* El proceso mediante el cual se reduce a un hombre a su humanidad desnuda

es el mismo proceso en virtud del cual se le excluye de la humanidad. Hay algo obsceno en el cosmopolitismo de los que pueden viajar y volver a su casa como lo hay también en el antipuritanismo de los que se desnudan libremente. La paradoja de los Derechos Humanos enunciada por Hannah Arendt y explorada después, hasta sus últimas consecuencias, por Giorgio Agamben, es ésta de que el hombre protegido *como sólo hombre,* en su condición de *puro humano,* está en realidad completamente desprotegido, pues ya no es más que aquello que tiene en común, no con los otros hombres, sino con una rata, una cucaracha o una gallina: un cuerpo. A partir de ese momento, a partir del momento en que se convierte en sujeto desnudo de los Derechos Humanos, se convierte en realidad en objeto de todas las arbitrariedades y todas las violaciones; completamente humano, completamente deshumanizado, puede ser tratado por igual, y a capricho, como objeto de piedad o de exterminio, y quizá por eso no es en absoluto casual la íntima coalición contemporánea, en la propaganda y en la práctica, entre la «intervención humanitaria» y la «guerra contra el terrorismo». Hay que ser *más que un hombre* para ser reconocido como humano.

Resulta sin duda paradójico que una sociedad fascinada por las libertades individuales tenga que admitir finalmente que, bajo este modelo, la libertad es siempre tribal y la individualidad es siempre prisionera. El *individuo* es precisamente el cuerpo encerrado en los límites de sí mismo, separado de todas las *relaciones* en las que se sostiene –sostén y sustento al mismo tiempo–, ese esclavo antiguo reducido y mantenido en la esclavitud, aplastado a ras de vida, porque no pertenecía a una tribu que pudiese liberarlo ni tenía una familia que pudiese pagar su rescate. A los *individuos* hay que buscarlos en las cárceles, en las maquilas, en las fronteras y, en la medida en que lo son por su limitación de movimientos, sólo pueden aspirar a dejar de serlo. ¿El derecho individual a viajar y desplazarse libremente por el mundo? Mucho me temo que ese derecho –y por eso no es todavía Derecho– es en realidad un privilegio de clase y que sólo los impedimentos y las restricciones son *individuales,* pues son ellas, como hemos visto en estas páginas, las que producen *individuos,* desprendimientos vivos –contra las vallas– cuyos límites ontológicos coinciden con los del propio cuerpo. En un orden neocolonial caracterizado por la dependencia entre esta-

dos de desigual soberanía, el doble flujo en el espacio, ascendente y descendente, encarnado en las figuras del «turista» y el «inmigrante», describe el movimiento paralelo sobre el mismo espacio –en el que se cruzan ininterrumpidamente sin tocarse– de *imágenes* manufacturadas y *cuerpos* crudos, de representaciones *nacionales* circulantes e *individuos* maniatados y anónimos. Los hombres, en cuanto que hombres, no tienen aquí y ahora ningún derecho y todo el que no sea *algo más que hombre,* todo el que no sea algo más que un *individuo* –todo el que no sea español o millonario o mafioso o alguna combinación de estas tres cosas– sólo puede aspirar a que lo encarcelen o lo maten. Los españoles que se pasean complacidos y orgullosos por la plaza de Marrakech en sí mismos no son nada; y su seguridad en sí mismos, y su desprecio tranquilo por los otros, y su invulnerabilidad sobreentendida, no es el resultado de nada que hayan hecho o merecido, sino exclusivamente de la posesión de un pasaporte cuyo valor aleatorio puede, de pronto, desaparecer. La conocida película *Lamerica,* de Gianni Amelio, explica muy bien la fórmula para convertir a un italiano en un *individuo,* para transformar un símbolo de poder en un *cuerpo* –amontonado con otros cuerpos sobre la cubierta de un barco clandestino que busca su rendija entomológica, la abertura por la que deslizar las ratas en el paraíso. Puro cuerpo, individuo puro, el *otro* en toda su pureza: la máxima vulnerabilidad. Los 700 inmigrantes expulsados de España y abandonados en el desierto por Marruecos en octubre del 2005 ofrecen la imagen más definitiva del carácter excedentario, y de la absoluta fragilidad, del *hombre puro.* No puede extrañarnos, pues, como para dar dolorosamente la razón a Joseph de Maistre y Karl Schmitt, que en un mundo como éste los pobres prefieran ser musulmanes que cuerpos, prefieran ser iraníes o chechenos o ecuatorianos que individuos, prefieran ser «enemigos» o incluso «terroristas» que simples *otros* desnudos. Ser algo más que un *hombre,* aunque sea un ladrón: en el Iraq ocupado, los civiles encarcelados y abandonados en las prisiones clandestinas de EEUU acaban acusándose de haber cometido un delito menor para que se les reconozca un estatuto, se les incoe un proceso y se les garantice al menos la protección que se proporciona a un delincuente. En un mundo como éste, poco nos puede extrañar y poco podemos moralizar. No tengo nada contra el proyecto Gran Simio,

salvo que quizá no les conviene a los hermosos orangutanes que se les reconozca su parentesco con el hombre. ¿Derechos Humanos? No, gracias. Las Naciones Unidas y Amnistía Internacional tienen mucha menos influencia y poder que las Sociedades Protectoras de Animales.

Pero, ¿por qué –por qué– no los dejamos entrar? ¿Por qué les obligamos a entrar como *cuerpos*? La necesidad de discriminar la mano de obra, como en un mercado de esclavos, de seleccionar a la manera darwiniana la fuerza de trabajo de una economía que declara así su incompatibilidad estructural con los valores universales proclamados en voz alta, no es una respuesta suficiente. Sólo hay 175 millones de inmigrantes en el mundo y las metrópolis necesitan más –frente a esos 650 millones de turistas anuales que empobrecen, aculturan y subdesarrollan las colonias. Es tan inexplicable nuestra obstinación, tan evidente nuestra hipocresía, tan vergonzosa la tranquilidad con que aceptamos apalear y abandonar a los que piden auxilio, que debe tener alguna justificación superior. Es tan irracional que, si no obedece a ninguna lógica económica global, habrá que aventurarse a interpretarla como un gigantesco y monstruoso acto de propaganda interna. El deseo frustrado de los inmigrantes, en efecto, ilumina favorablemente nuestras sociedades sobrevaloradas y, por contraposición a su culpable corporalidad, consolida la ilusión de nuestras ventajas, nuestros méritos y nuestra inocencia. En pleno retroceso del Estado del Bienestar, en ciudades caracterizadas por un aumento de la precariedad y una disminución de la democracia, la ansiedad de los inmigrantes, subrayada por nuestros muros y nuestros palos, tranquiliza y engaña a *sus iguales nativos,* que en Europa y Estados Unidos se acomodan satisfechos en sus rendijas y se alegran de las ganancias de Telefónica o Repsol. La clase media española mide sus ventajas por la admiración de los marroquíes e imagina España a partir de la imaginación de los ecuatorianos o, más exactamente, a partir de lo que imagina que imaginan los ecuatorianos. Porque lo cierto es que los inmigrantes *no quieren entrar*. Las remesas que reciben las familias en los países de origen alcanzan los 100.000 millones de dólares anuales. De ello podemos deducir toda una serie de consecuencias económicas muy destructivas para los Estados minusoberanos aliados y dependientes de las metrópolis occidentales: receptores de ayudas para

controlar la emigración –es decir, la represión–, los gobiernos colonizados al mismo tiempo aceptan y estimulan esta economía de rentas que permite la privatización de los servicios más elementales (salud, educación, transporte). Pero podemos sacar también conclusiones antropológicas y psicológicas. Este flujo permanente de remesas de las metrópolis a las colonias revela el vínculo familiar y afectivo de aquellos a los que imaginamos *individuos puros* y a los que negamos, junto con todos los otros derechos, el derecho a la nostalgia, el derecho a sentir –literalmente– «el doloroso deseo de regresar». Las encuestas dicen que sólo 1 de cada 5 inmigrantes tiene el propósito de quedarse en España; los inmigrantes –locos– aman a sus mujeres prematuramente avejentadas y a sus maridos sin tarjeta de crédito, echan de menos a sus niños mestizos y a sus tíos negros, extrañan sus cafés, sus plazas, sus ciudades sin Carrefour (y de hecho tratan de reproducirlas, para envidia de nuestros estériles solteros, en nuestros barrios). Si pudiésemos imaginar una «invasión» o «avalancha» de nostálgicos, quizá los recibiríamos hospitalariamente; si pudiésemos imaginarlos *recordando,* quizá nos parecerían menos amenazadores; si pudiésemos imaginarlos *de regreso* –como al Ulises de Ítaca– entonces nos parecerían humanos y su dolor el nuestro. Pero si los imagináramos nostálgicos, *recordando* y *de regreso,* ¿nos parecería tan noble, tan hermosa, tan ventajosa, tan desarrollada, tan luminosa y tan valiosa nuestra riqueza?

¿Por qué no los dejamos entrar? Porque, una vez dentro, el fracaso del modelo, a todos los niveles, se revelaría indisimulable e insostenible: *una prostituta ecuatoriana se apoya en un anuncio de lencería.* Pero lo cierto es que ya están *dentro.* El colonialismo clásico mantenía separadas y sin sutura las metrópolis y las colonias, y las luchas –y las revelaciones–, confinadas *en la periferia.* El flujo migratorio se ha invertido y desde hace al menos 40 años –por primera vez en la historia del imperialismo occidental– son los colonizados los que viajan, penetran y se asientan en las metrópolis, conservando sin embargo la misma relación y equilibrio desigual. El modelo neocolonial no reconoce ya dentro y fuera, centro y periferia, sino que reproduce a todas las escalas y en todos los espacios, en los países subdesarrollados visitados por los turistas y en las ciudades occidentales levantadas por los inmigrantes, las mismas relaciones antropológicas, las mismas luchas sociales y las mismas re-

velaciones morales. Las revueltas adolescentes de los *banlieu* de Francia en noviembre del 2005 revelan el destino de los cuerpos crudos tiroteados en la valla de Melilla. El fracaso *está a la vista;* económico, social, cultural, político, de valores y de deleites, podremos quizá seguir creyéndonos ricos, pero a partir de ahora nos será mucho más difícil creernos también *buenos*.

La construcción del mal. Manual de instrucciones

Recorriendo hace cuatro años el sur del Líbano, entonces bajo el control de Hizbullah, me impresionó mucho ver repetidamente una leyenda al pie de las fotografías de los mártires que jalonaban la carretera: «Israel es el mal absoluto *(ashar al-mutlaq)*». El mismo eslogan presidía, al final del trayecto, las ruinas de lo que fue el campamento de refugiados de la ONU en Qana, donde el 16 de abril de 1996 fueron asesinados 105 civiles –niños, mujeres y ancianos en su mayoría– por la aviación israelí, en un acto de «propaganda electoral» ordenado por el entonces primer ministro Simón Peres.

En esas mismas fechas, me impresionaron no menos una declaraciones del intelectual francés Alain Finkielkraut, un liberal ilustrado que el 2 de mayo del 2002 arremetía en *Le point* contra la ingenuidad de las izquierdas: «Mientras no admitáis, buenas gentes, que existe el mal absoluto, que la naturaleza es "malvada", mientras la izquierda rousseauniana siga rechazando estas evidencias, no podréis hacer una buena política». El «mal absoluto», en este caso, se encarnaba en la resistencia palestina y libanesa a la ocupación israelí (y en el ataque «musulmán» a las Torres Gemelas) y la «buena política», se sobreentiende, se identificaba con la matanza de Qana, los bombardeos sobre Afganistán y, por extensión, la invasión de Iraq que los EEUU desencadenarían un poco más tarde.

Desde el 11-S, un discurso hasta entonces marginal, acantonado e inofensivo en los bajos fondos de los delirios milenaris-

tas, ha ido ascendiendo a la superficie y normalizándose en la autoridad pública de los medios de comunicación, de los políticos, de los intelectuales, a partir del principio metafísico de la adversidad innegociable y el «eje del Mal», urdido mano a mano por Pat Robertson y George Bush. En un vertiginoso retroceso de la posmodernidad a la premodernidad, liberales, neoconservadores, sionistas y católicos coinciden, a principios del nuevo siglo, con los islamistas en que el verdadero peligro de nuestra época es el «rousseaunianismo» (y Voltaire y Montesquieu), que impide combatir eficazmente el Mal Absoluto: la confianza, la comprensión, la compasión, la ley, el derecho internacional, nos desarman y debilitan frente a una agresión completamente exterior, adventicia, irrumpiente, vertical, literalmente extraterrestre, que corta y suspende la historia como cadena –o madeja– de acontecimientos recíprocamente relacionados.

Hace falta bastante ingenuidad para defender a Rousseau y quizá «bastante» no sea ya suficiente para defender el mundo del hacha de los leñadores. La igualdad natural de los hombres, inesperada ocurrencia de la Ilustración, es sin duda una convención fantasiosa, pero ninguna fantasía se convierte en convención sin transformar –o al menos *arañar*– la realidad. La fantasía institucionalizada de una «raza superior» llevó a millones de judíos a los campos de concentración. La fantasía institucionalizada de la «presunción de inocencia» ha impedido miles de linchamientos. Bien pensada, la igualdad ante la ley, orientada a proteger al criminal, es todo lo contrario de «ingenua»; si impone la *humanidad legal* del detenido –y lo pone a cubierto de malos tratos, le proporciona asistencia letrada y le garantiza un juicio justo– no es porque crea en su «bondad natural» sino porque reconocer su «maldad» particular, al contrario, equivaldría a establecer la *virtual ilegalidad de todos los hombres por igual.* El rousseaunianismo implícito en el principio de «presunción de inocencia» *reprime* al criminal dentro de la humanidad para proteger la posibilidad misma de distinguir entre inocentes y culpables. Hay que escoger entre la universalidad que ampara al delincuente o la excepcionalidad que amenaza al inocente, a sabiendas de que *una sola excepción* establece de hecho un régimen de excepción y que, mientras que la «humanidad» está decidida por la ley, la «inhumanidad» debe ser decidida ininterrumpidamente por el arbitrio del soberano y anticipada en res-

puestas subjetivas y generales: el determinismo penal, los grupos de riesgo –raciales o sociales–, la detención preventiva y la tortura humanitaria son las características inseparables del totalitarismo. Incluso los nazis, que no creían en eso y porque no creían en eso, fueron reprimidos, *devueltos* dentro de la humanidad mediante los procesos de Nuremberg, acta formal del restablecimiento del Derecho en la Europa anómica y deshumanizada de la posguerra. Es sin duda muy ingenuo creerse suficientemente protegido por el rousseaunianismo jurídico, pero me parece mucho más ingenuo creerse más protegido sin él y pensar que Guantánamo, Abu-Ghraib, las cárceles secretas de los EEUU, los secuestros arbitrarios de la CIA y la guerra preventiva están mejor fundados y entrañan menos peligros para todos que la invasión de Polonia por Hitler o el infierno (otro «limbo legal») de Auschwitz.

Pero la igualdad natural de los hombres (la fantasía de un *cogito* y un *pathos* común) no proporciona sólo una garantía jurídica; proporciona también, si se quiere, una garantía epistemológica. Renunciar a un *cogito* y un *pathos* compartidos significa renunciar a la condición misma del acuerdo y la compasión y, más allá o más acá, a la hipótesis de la inteligibilidad del universo. La igualdad natural de los hombres es un procedimiento de represión del misterio, frente al cual sólo caben la fascinación o la embestida. Fundada o no, constituye la imprescindible ficción teórica que pone en marcha la actividad racional, el apremio y la voluntad de una explicación, la decisión performativa de no descansar en la oscuridad. Si Rousseau dijo que los hombres son naturalmente bondadosos es porque su bondad –indemostrable– obliga a explicar por qué se vuelven malos; si Voltaire insistió en que *razonable* es aquello que todos los hombres piensan por igual cuando están tranquilos es porque esa racionalidad común –también indemostrable– obliga a explicar por qué se acaloran o qué fuerzas lo intranquilizan. Si el hombre es naturalmente malo e irracional, entonces todo está explicado ya. Si los hombres son naturalmente cristianos o musulmanes o hinduistas, entonces el cristianismo, el islam y el hinduismo se explican a sí mismos, como ruedas sin engranajes, y sólo pueden ser defendidos o combatidos sin posibilidad de *conversión* ni de negociación. Afirmar la igualdad natural de los hombres es sencillamente afirmar ingenuamente

la necesidad y validez de la sociología, la historia, la economía y la política.

Pero hay que explicarlo *todo,* incluso la renuncia a buscar explicaciones, que es –por así decirlo– el mal más banal y el más intenso de nuestra época; el más banal porque constituye la normalidad tanto de los verdugos como de las víctimas; el más intenso porque suele ir acompañado, y es también la consecuencia, de la suspensión al mismo tiempo del rousseaunianismo jurídico y del rousseaunianismo epistemológico, sin los cuales las desigualdades se vuelven ontológicas, las guerras metafísicas y la violencia ilimitada (o sólo limitada por la propia capacidad de destrucción, desde hace tiempo ya *infinita*). En ciertas situaciones históricas, el precio de no saber no es la ignorancia: es la pira del holocausto. En ciertas situaciones históricas, la ignorancia –que requiere también explicación– no debe permitirse ni a los verdugos ni a las víctimas, aunque sólo sea porque nos importa saber de una vez por todas (en un mundo en el que 1.200 millones de seres humanos se mueren de sed mientras 793 personas cuentan con una fortuna personal superior a los 1.000 millones de dólares, y en el que Iraq se puebla de cadáveres mientras los madrileños y neoyorquinos compran ternera en lugar de pollo en el Carrefour) cuál es la línea que los separa y hasta qué punto son ambiguas y complicadas sus relaciones. La erosión inquietante del rousseaunianismo jurídico y del rousseaunianismo epistemológico se revela, por lo demás, en la frecuencia cada vez mayor con que el discurso beligerante de las civilizaciones sustituye las «instituciones» por los «valores» y la «historia» por el «historicismo», remontándose al pasado más remoto para ocultar el pasado más reciente y el presente más inoportuno. El pensamiento neocón –de Ratzinger a Cheney, de Pera a Kagan, de Henri-Levy a Podhoretz y Kristol– invoca la «familia», la «libertad», la «tradición», la «seguridad», pero no la división de poderes o el Estado de Derecho. El pensamiento neocón, asimismo, se aleja de la realidad hacia atrás mediante ese historicismo retórico y esencialista –verdadera supresión del tiempo– del que son buena muestra *Al-Andalus contra España,* de Serafín Fanjul y *España frente al Islam,* de César Vidal, fuente de inspiración, sin duda, de la lección magistral de Jose María Aznar en Georgetown en septiembre del 2004, en la que localizó la primera célula de Al-Qaida en las huestes de Tariq

Ibn-Ziad que conquistaron la península Ibérica a principios del siglo VIII.

Pero la igualdad natural de los hombres es, finalmente, una fórmula «políticamente correcta» en una sociedad que se ha autorizado a sí misma, contra el enemigo, a decirlo todo «sin complejos»: lo reprimido, lo negado, lo susurrado, el nombre sumergido que sólo rompía a veces en lapsus avergonzados o permanecía estancado en sectas marginales, ahora nos atrevemos a pronunciarlo en voz alta, emancipados de toda brida por nuestros periodistas y nuestros políticos. Echaremos de menos las fórmulas vacías, «paz», «tolerancia», «respeto a la diferencia», que señalaban y ocultaban con un dedo minúsculo la guerra, el fanatismo y el racismo rampante, que estorbaban poco el curso terrible de la realidad, es verdad, pero que al menos delimitaban el campo virtual de los buenos modales. Porque hay algo peor que una fórmula vacía que rinde un homenaje hipócrita a la misma virtud que, bajo la mesa, manosea y corrompe. Lo he dicho otras veces: más grave aún que el hecho de que EEUU invadiese Iraq, es que tuviese que violar públicamente la legalidad internacional para hacerlo; más grave que la práctica de la guerra, rutinariamente aceptada y condenada, es que de pronto se comience públicamente a «teorizar» sobre la guerra; más grave que la existencia del imperialismo, denunciada sin cesar por izquierdistas despreciados, es que los *think-tank* gubernamentales asuman públicamente la condición imperial de los EEUU; más grave que el racismo de baja intensidad y el nihilismo blando del turismo y el consumo, es que se naturalice públicamente el discurso de las civilizaciones y de las jerarquías culturales mediante las mismas descalificaciones agresivas y sumarias, dirigidas hoy contra los musulmanes, que hace sesenta años sirvieron para desnudar, y después destruir, a los judíos. En condiciones de violencia estructural, las palabras son inútiles para el bien sublime, pero son eficacísimas para el mal banal; no corrigen nada, pero pueden acelerar la destrucción. La palabra «paz» es magia; la palabra «guerra» es ya un arma. Echaremos de menos –digo– la magia, que tenía al menos la ventaja de ser inútil; porque uno de los signos por los que se reconoce, demasiado tarde, el triunfo del fascismo es por el abandono oficial de la magia, por el hecho de que la fuente de la autoridad pública –gobierno, medios de comunicación, iglesia, cultura– deja de ser «políticamente correcta», y

arrastra consigo a las poblaciones a la intemperie verbal, liberándolas de la moral casera con la que aún se bandean en los tiempos de crisis. El lenguaje no sirve para extinguir un incendio, pero sí para desenterrar una brasa y avivar las llamas.

En las últimas páginas de *Orientalismo,* Edward Said escribía:

> Sólo los arabistas y estudiosos del islam han permanecido al margen de cualquier tipo de revisión. Para ellos todavía existen cosas tales como *una* sociedad islámica, *un* espíritu árabe y *una* psiqué oriental. Incluso [...] utilizan anacrónicamente textos como el Corán para interpretar cualquier faceta de la sociedad egipcia o argelina contemporánea. Estereotipos sobre cómo los musulmanes se comportan se siguen difundiendo con una sangre fría que nadie se atrevería a mostrar al hablar de los negros o de los judíos.

Desde 1979, fecha de este texto, el discurso «orientalista» ha ido abandonando el círculo de los especialistas y penetrando y fecundando en Occidente la visión dominante del mundo árabe y musulmán; Said murió en el año 2003 constatando con amargura que su mejor libro había sido más un vaticinio que una terapia: «La invasión y ocupación de Iraq», escribía en uno de sus últimos artículos, «habría sido imposible sin la visión que los occidentales tienen del otro y, concretamente, de las sociedades árabo-musulmanas».

Mientras periódicos e intelectuales occidentales defendían la inocencia de las palabras (y de los dibujos) y el ex ministro italiano Calderoli se exhibía en público con el rostro de Mahoma estampado en el pecho, el historiador inglés David Irving era condenado a tres años de cárcel por cuestionar el holocausto, el alcalde de Londres, Ken Livingston, era apartado de su cargo durante un mes por llamar «guardián de campo de concentración» a un pegajoso periodista que reveló a continuación su condición de judío y el humorista francés Dieudonné era castigado con 5.000 euros de multa por haber comparado a los judíos con «mercaderes de esclavos». Nadie ha castigado, sin embargo, a la reina Margarita de Dinamarca por declarar públicamente lo siguiente el 15 de abril del 2005:

> Los judíos llevan años desafiándonos, a escala mundial y local. Se trata de un desafío que tenemos que tomarnos muy en serio.

> Hemos dejado sin abordar este asunto durante mucho tiempo porque somos tolerantes y perezosos, pero tenemos que mostrar nuestra oposición a los judíos y tenemos que asumir, en ocasiones, el riesgo de que se nos etiquete de forma poco grata, porque hay cosas hacia las que no debemos mostrarnos tolerantes.

Y nadie la ha castigado porque no hablaba de los judíos sino del islam. Tampoco nadie ha multado a Filip Dewinter, político de la derecha belga, por estas palabras pronunciadas recientemente ante las cámaras de la BBC:

> Cuando observo la cultura negra creo que la nuestra es superior. Nuestros valores, nuestra forma de vida son superiores y tenemos que decirlo. No considero que la manera de vivir de los negros sea compatible con la nuestra.

Y nadie le ha multado porque no hablaba de los negros sino de los musulmanes. Edward Said tenía desgraciadamente razón. ¿Recordamos los dislates racistas de Oriana Fallaci, publicados por la prensa europea en octubre del 2001 como «audaces» y «polémicos» y defendidos incluso por Giovanni Sartori? ¿Y el desliz de Berlusconi sobre la inferioridad del islam? Marcello Pera, presidente del Senado italiano e ilustre profesor universitario, autor de un *Manifiesto en defensa de Occidente,* declaraba por su parte a la agencia Ansa el 23 de septiembre del 2005:

> Los caníbales son una metáfora para referirse a los que rechazan nuestra cultura y nuestros valores. Hay que defenderse de los caníbales con todos los instrumentos, incluso con la fuerza si hace falta. Nuestras libertades pueden ser promovidas también fuera de nuestros países y sería oportuno convertir a nuestros principios también a los caníbales.

Todas estas voces, a las que habría que sumar una larguísima lista (Tom Tancredo, monseñor De Paolis, el obispo Fisichella, Gabriel Albiac, Pío Moa y un interminable etcétera), no forman parte de circuitos fanáticos marginales, sino que representan la política y la cultura dominantes y, frente a ellas, de nada sirve preguntarse cuál de los dos «fundamentalismos», si el «nuestro» o el islamista, es más inofensivo o moderado.

No es una casualidad que allí donde se restablece el dominio colonial directo, y la lucha por los recursos del mundo árabe y musulmán define el *Lebensraum* de los EEUU y de sus aliados europeos, se restablezca asimismo el discurso «orientalista» decimonónico. Said dedicó su obra a demostrar que hay muchas formas de someter al otro: matarlo, encarcelarlo, invadirlo y… *conocerlo*; y precisamente ninguna de estas violencias sería posible si no fuesen acompañadas de un *cierto modo de mirar,* de una cierta manera de *manejar* mentalmente a la víctima. Conocer al otro es *construirlo;* y para poder someterlo es necesario construir un otro *susceptible de destrucción.* Las relaciones coloniales y, en general, las relaciones de dominio, producen un ideologema monótono, casi espontáneo, un esquema de apropiación mental que se repite una y otra vez, como lo demuestra el parentesco estridente entre las declaraciones más arriba citadas y los textos del siglo XIX (Macaulay, Balfour, Renan, Cromer, Hegel). Cien años después los autores son más pequeños y su falta más grave, pero la construcción es la misma y opera a partir de tres rasgos elementales: *unidad, negatividad* e *inmutabilidad.* Al contrario que «nuestra» civilización, definida por su riqueza y diferenciación interna, el islam constituye un macizo homogéneo; sus 1.200 millones de habitantes, con sus decenas de lenguas, de culturas diversas, de ritos, corrientes y costumbres distintas, se funden en una masa indiferenciada cuyos individuos intercambiables no se distinguen entre sí. Esta unidad, al mismo tiempo, es negativa y se identifica con una amenaza («luchamos contra una civilización que aspira a destruir la nuestra», dice el republicano Tom Tancredo), una amenaza que se presenta bajo la forma biológica de un «terrorismo» hasta tal punto inhumano que justifica de antemano cualquier medida; como para demostrar que, en ausencia de la política, se impone el mismo inconsciente teológico, en negativo o en positivo, la propuesta de Zapatero de una «alianza de civilizaciones» fue acompañada en septiembre del 2004 –pocas veces se recuerda– de esta fórmula «epidemiológica»:

> El terrorismo no tiene justificación. No tiene justificación, como no la tiene la peste, pero como ocurre con la peste, se puede y se deben conocer sus raíces, se puede y se debe pensar racionalmente cómo se produce, cómo crece, para combatirlo racionalmente.

Por último, el otro construido como *destruible,* además de una unidad negativa, debe ofrecerse también como *inmutable;* es decir, no susceptible de asimilación o recuperación, «incompatible» con nuestros valores y nuestra cultura –como decía el belga Filip Dewinter–. Homogéneo, negativo, inmodificable, el mundo árabo-musulmán no tiene derecho a gestionar «nuestro» petróleo (palabras del neocón Gustavo Bueno) y –homogéneo, negativo, inmodificable– su existencia misma constituye un obstáculo en el camino de la «civilización».

Pero la construcción del otro no es –o no es sólo– una falsificación, una representación abstracta, la ilusión óptica de un proyector malicioso. El poder para construir al otro es también el poder para refrendar en la *realidad* el parecido, para determinar las respuestas que confirman una y otra vez esta construcción mental. Estoy hablando, claro, del apoyo y financiación premeditada durante décadas, contra el socialismo y el panarabismo, a los mismos grupos islamistas que hoy se combaten como encarnación hegeliana del islam; y de la atención mediática concentrada, con sus efectos performativos, en el espectáculo «fundamentalista», en detrimento de las alternativas más moderadas y democráticas de la región. Pero estoy hablando asimismo de esa psicología de la relación colonial, bien analizada por Fanon, Fernández Retamar y el propio Said, en virtud de la cual la propia exposición a la intervención masiva del colonizador –armada, cultural, económica– determina una espontaneidad especular, paródica o invertida, en el colonizado. En un paralelismo psiquiátrico, podríamos decir que el mundo colonizado es paranoico mientras que el mundo colonizador es neurótico. La diferencia, claro, es que Iraq está siendo *realmente* bombardeado, que Palestina está siendo *realmente* ocupada, que Afganistán está siendo *realmente* despedazado, que el mundo árabo-musulmán está siendo *realmente* sometido, a través de dictaduras amigas, a la miseria, la represión y el olvido; y si finalmente sus poblaciones responden de un modo más sensible a la provocación de un periódico fascista danés o al discurso de un Papa que a la agresión *real* de los misiles y del FMI se debe (todavía más que a las manipulaciones de sus clases dirigentes) a esta particular sensibilidad *simbólica* del colonizado, que a su vez es utilizada por la neurosis del colonizador para justificar y afianzar su dominio. Precisamente es el conocimiento de esta relación de fuer-

zas y de sus efectos psicológicos, el que explica la reciente provocación de las caricaturas como una maniobra premeditada de construcción y apuntalamiento del propio poder neurótico: la sensibilidad simbólica del colonizado refuerza la imagen narcisista del colonizador. La paranoia, no lo olvidemos, es un exceso de apertura al mundo mientras que la neurosis consiste básicamente en su abolición. No es difícil imaginar cuán lejos puede llegar en su proyecto de abolición del mundo una neurosis armada al mismo tiempo con misiles, grandes multinacionales y medios de comunicación. En cualquier caso, paradójicamente, la relación entre el mundo árabo-musulmán y el mundo llamado occidental es la relación entre una sociedad «demasiado» abierta, expuesta permanentemente a un exceso de realidad, y una sociedad cerrada –clausurada en su propio imaginario–, que, para negar la exterioridad que *incorpora y destruye ininterrumpidamente,* recurre al mecanismo neurótico por excelencia: la *proyección.* Y así, mientras 1.200 civiles musulmanes iraquíes mueren cada día, víctimas directas o indirectas de la ocupación que sigue apoyando su país, el cardenal Velasco de Paolis, secretario del Supremo Tribunal Apostólico, llama a los cristianos a «no poner la otra mejilla»; el obispo Rino Fisichella, rector de la Universidad Lateranense, se pregunta perplejo «por qué estas sociedades tienen miedo de la libertad y odian a los cristianos, que predican la fraternidad y el perdón», y el mencionado Marcello Pera, presidente del Senado italiano, advierte: «Si nos arrodillamos, estamos perdidos». ¿Culpables nosotros? El propio Pera resume en *Il corriere della sera* la cuestión:

> Somos culpables de no haber tomado en serio a los fanáticos fundamentalistas cuando prometen destruirnos por ser «judíos y cruzados». Culpables de querer esconder nuestra identidad judeo-cristiana y de no gastar ni una palabra en defenderla. Culpables de nuestro relativismo cultural que nos ha reducido a un continente privado de identidad, casi una tostada con mantequilla que se perfora con un dedo. Culpables de un malentendido sentido de la tolerancia y el respeto. No se puede respetar sin ser respetados y sin respetarnos para empezar a nosotros mismos. En cambio ahora pensamos que todo lo que sucede es culpa nuestra. En primer lugar, de los EEUU.

En este descenso vertiginoso de la posmodernidad a la premodernidad, la inquietante coincidencia entre Hizbullah y Alain Finkielkraut demuestra que la «guerra de civilizaciones» es al mismo tiempo falsa y desgraciadamente real; y que, como todas las guerras, es el resultado, no de una diferencia, sino de un *acuerdo absoluto,* de un acuerdo en *lo absoluto*. En ausencia del rouseaunianismo jurídico y epistemológico, la construcción del Mal triunfa neuróticamente en el colonizador bajo la forma del nihilismo humanitario, preñado de muertos, y triunfa también paranoicamente en el colonizado bajo la forma del victimismo identitario, cuya violencia deja ya sus huellas en el corazón de nuestras ciudades. El peligro es cierto. Y es responsabilidad de las izquierdas rousseaunianas occidentales contribuir a remodernizar –es decir, repolitizar– el conflicto, negándose a aceptar *ningún misterio* propuesto por el colonizador y estableciendo al mismo tiempo lazos políticos, humildes y respetuosos, con el colonizado, al que hemos abandonado, en su soledad en harapos, a la tentación monstruosa de los espejos. El peligro es cierto y la ignorancia un gran incendio que nos devorará a todos.

Los intelectuales y el apocalipsis cultural

> Un albañil cae de un techo, muere y ya no almuerza
> ¿Innovar, luego, el tropo, la metáfora?
>
> César Vallejo, *Poemas humanos*

Empezaré por expresar el malestar personal que me producen los dos términos sobre los que inevitablemente gira la cuestión propuesta a discusión en este capítulo: «intelectuales» y «compromiso». No soy un incrédulo. Aún más: me declaro premeditada, militantemente ingenuo en un mundo tan alegremente escéptico que –por decirlo con mi admirado Chesterton– «no cree en la tabla de multiplicar, pero sí en los periódicos». Recordaré que «ingenuo» era para los romanos lo contrario de «esclavo» y que la in-genuidad tiene algo que ver, por tanto, con el origen, con el comienzo: con la fuerza, la confianza, la energía necesarias para comenzar algo –un libro, una conversación o una labor de punto– en una sociedad cada vez más desencantada y menos libre para la acción. No soy –digo– un incrédulo. Creo en los colores primarios y en el vino. Creo en la existencia de los melocotones y del círculo polar ártico. Creo en el poder carnal, casi quirúrgico, de la música. Creo en una interminable lista de cosas pequeñas y menudas satisfacciones. Creo también en algunas cosas grandes. Creo en la luciérnaga intermitente de la razón finita. Creo en la intervención providencial de las miradas. Creo en la legítima resistencia de los pueblos. Creo en los buenos modales. Creo en la buena literatura. Pero no creo –no– en los in-

telectuales. Creo más bien que la sociedad presente está dispuesta de tal modo que su intervención en los asuntos públicos es más dañina que beneficiosa. Creo que hacen más en favor de esa concreta disposición de las cosas que en su contra. Creo, por tanto, que sólo se puede hablar de los intelectuales como se habla de la gota fría o de las consecuencias de un corrimiento de tierra, a regañadientes y en estado de alerta, aceptando de entrada que de lo que se trata es más bien de neutralizar sus efectos. Y creo –de ahí mi malestar– que no se puede hablar de intelectuales sin autodenunciar la propia comodidad, el propio narcisismo, las modestas ventajas que presupone y que uno obtiene –por pequeña que sea nuestra estatura– del hecho de trabajar y luchar con la pluma y no con las manos. Cuando rechazo irritado el dudoso título de «intelectual», nunca sé si lo hago por modestia, por una asociación refleja de grandes nombres y actos mezquinos, o sencillamente porque prefiero que no se me pida más de lo que hago. Ponerse a cubierto detrás de un libro o bajo una lámpara puede ser legítimo y hasta necesario, pero resulta hoy demasiado cómodo para que no resulte incómodo; porque incluso permite la muy cómoda solución de confesar la propia incomodidad. Tal como escribí varias veces a mi regreso de Iraq –la misma noche del comienzo de los bombardeos sobre Bagdad–, uno tiene la sensación de que la palabra se ha vuelto tan desproporcionadamente banal frente a la agresión generalizada como lo eran esos diminutos, infantiles saquitos terreros amontonados por los bagdadíes en las calles de su ciudad para detener los B-52 y las bombas de racimo. Tenemos esa pequeñez, tenemos que cuidarla; pero tiene en cualquier caso que desazonarnos. Tanto como para que la conciencia de esta desazón no tranquilice nuestra conciencia.

Tras esta profesión de fe, comenzaré por definir normativamente a los intelectuales, en un plano –pues– completamente ideal, con arreglo a la fórmula muy sencilla de uno de los pocos hombres que, en las últimas décadas, se ciñó realmente a ella. El recientemente fallecido Edward Said, en efecto, escribió en un librito de 1994:

> El intelectual está precisamente dotado de la facultad de representar, de encarnar, de expresar un mensaje, una visión, una posición, una filosofía o una opinión delante –y para– un pú-

> blico. Ahora bien, este papel tiene sus reglas; no puede ser ejercido sino por aquellos a los que se sabe comprometidos a plantear públicamente las cuestiones que molestan, a enfrentarse al dogma y a la ortodoxia (y no a producirlos); por aquellos a los que no se puede reclutar a voluntad por un gobierno o una multinacional y cuya razón de ser es la de representar a todas las personas y todos los problemas sistemáticamente olvidados o dejados de lado. El intelectual se basa para este cometido en principios universales; a saber, que todos los seres humanos tienen el derecho de esperar, no importa a qué nación pertenezcan, la aplicación de las mismas normas de decencia y de conducta en materia de libertad y de justicia, y que toda violación de estas normas, deliberada o no, debe ser denunciada y valientemente combatida.

La cita es larga, pero «ingenua»; es decir, perfecta para comenzar nuestra discusión. Antes de pasar a marcar los límites y preceptos que deben guiar a un «intelectual», Said define su condición misma, en la primera línea, por la relación de su actividad con el espacio público. Un novelista, un artista, un filósofo, un dramaturgo, son intelectuales en la medida en que vehiculan *un uso público de la palabra*. Es por eso que su influencia ha sido habitualmente utilizada o combatida. Es por eso también que, para comprender cuál es el papel actual de los intelectuales, tenemos que preguntarnos en general por la naturaleza del lenguaje y del espacio público: por sus relaciones recíprocas; y tenemos que preguntarnos en particular por la naturaleza del lenguaje y del espacio público. y por sus relaciones recíprocas en la sociedad capitalista, llamada por unos posmoderna y por otros posfordista.

La primera paradoja que hay que aceptar al hablar de «intelectuales» es que el «compromiso» por la libertad implica ya un cierto grado de libertad. Uno sólo puede comprometerse –al igual que ocurre con el matrimonio– si se es libre. Pero la libertad en este mundo es una rareza; un privilegio del que sólo goza una minoría, irregularmente distribuida por todo el planeta, que incluye a algunos pocos millones de personas: gobernantes, propietarios de empresas, grandes accionistas, 500 altos ejecutivos que se reparten 30.000 cargos, expertos, francotiradores a sueldo, artistas de la televisión, etc. También los intelectuales. Los

trabajadores, los campesinos, los hombres comunes en todos los infiernos de la tierra, no pueden estar comprometidos porque están atrapados, esclavizados, encadenados y, en el mejor de los casos, «contratados». No son dueños de la materia que manipulan ni del producto de sus trabajos, ni tienen acceso alguno –o sólo limitado– al espacio público, salvo en la vertiente cada vez más restringida, más insostenible, de la *tradición*. Esos hombres no pueden poner nada por delante de ellos, no pueden ponerse más allá de sí mismos (que es el sentido original del verbo «comprometerse») porque están puestos siempre debajo y al mismo tiempo que aquello que manipulan y que no les pertenece. Los trabajadores y campesinos, revolucionarios, los trabajadores y campesinos cuando son revolucionarios –lo que ha ocurrido poquísimas veces en comparación con el número y gravedad de los agravios–, no son exactamente hombres «comprometidos»; son hombres «entrometidos», metidos dentro y capaces de calibrar desde dentro –del cuerpo y de sus penosas tareas–, por una especie de milagro del sufrimiento, la necesidad de una transformación general de la sociedad. Para comprometerse hace falta participar del circuito desigual del poder y la riqueza; hace falta aceptar y sublevarse al mismo tiempo contra los propios privilegios. Por su particular relación con los instrumentos de trabajo y con el espacio público, los «intelectuales» pertenecen al mismo grupo social que los banqueros y los hombres de Estado. ¿Por qué éstos, sin embargo, ponen tanto empeño en abducirlos, sobornarlos o a veces silenciarlos? Porque por la propia naturaleza de su oficio, por la naturaleza también de la materia prima que manipulan, su genealogía es de algún modo transversal a las clases y su estatuto mundano se asienta en una independencia virtual que no puede ser nunca *comprada* de una vez: el lenguaje es la única sustancia que no puede ser completamente *privatizada* (por eso, como veremos, la alternativa es destruirlo por completo). Por un lado, el intelectual es dueño de sus instrumentos de trabajo y puede reconocerse, al contrario que los obreros y campesinos, en el producto del mismo; por otro, al contrario que los asalariados del sector servicios, liberados como él de las penalidades directamente físicas, introduce en el mundo una *obra;* finalmente esta obra, por su definición y ejecución misma, se propone al *juicio,* el cual –como sabemos desde Kant– es precisamente la condi-

ción misma de todo espacio público o compartido. Libres de la inmanencia de la labor, virtualmente independientes de los dueños de los medios de producción por la naturaleza misma de la materia que manipulan (colores, ideas, palabras), estas figuras fronterizas se incriben en la esfera pública, exigen la existencia de un mundo compartido, abren y presuponen el recinto de un espacio común. Los obreros, campesinos y asalariados en general, están sujetos a un régimen de producción social, pero ellos mismos segregados del espacio público; los escritores, los filósofos, los artistas, al contrario, ejecutan su obra en un régimen de producción individual, pero pertenecen desde el principio al espacio público. Manipulan la materia sin estar encadenados a ella; se inscriben en el espacio público sin tener que encadenar a nadie. Esta relación única y particular, al mismo tiempo, con *la materia* y con *el público* les coloca en una posición privilegiada. En un sentido pertenecen al mundo de los pobres y sometidos; en otro al de los ricos y poderosos. Operan con instrumentos, como los demás trabajadores, pero apropiándose de ellos en el mismo acto de usarlos; acumulan tanto capital cultural y simbólico como los ricos y poderosos, pero sin tener que arrebatárselo a nadie. Tienen, pues, la posibilidad de «comprometerse», de inclinarse hacia un lado o hacia otro, de decidir públicamente el destino de sus obras. Esta posibilidad es peligrosa y por eso los ricos y poderosos han tratado siempre, de una manera o de otra, de adueñarse también de la materia prima de los escritores y los artistas, como se adueñan de la materia prima de los albañiles, los torneros y los campesinos; han tratado siempre de someter, corromper y –en último extremo– silenciar las líneas y las palabras. Casi siempre lo han conseguido. En la sociedad capitalista, lo veremos, mediante un procedimiento propio que en los centros primomundistas necesita un ejercicio cada vez menor de violencia.

Las cosas, por supuesto, no son así de simples, pero a veces es útil –amén de expeditivo– simplificarlas. En todo caso, la materia prima que manipulan los así llamados intelectuales es el lenguaje y el lenguaje es una sustancia muy rara, una cosa que está al mismo tiempo dentro y fuera de nosotros, una cosa nuestra y una cosa de todos, una cosa privada e inmaterial como un dolor de cabeza y una cosa al mismo tiempo dura, mensurable, social como un ladrillo. Su enorme poder tiene que ver preci-

samente con esta su doble naturaleza, mental y pública, en virtud de la cual si nadie puede apoderarse enteramente de él, como se apodera uno de un cuerpo o de un territorio, tiene simultáneamente la objetividad de un dolmen o de una silla. Su enorme poder, su enorme peligro, reside en que nos parece propio porque es subjetivo –y lo creemos siempre resultado de nuestra inalienable soberanía– y nos parece seguro, fiable, común, porque es público y objetivo.

Veamos. Hay ciertas convicciones que no podemos probar pero que más vale no tocar; ciertas convicciones cuya verdad es indemostrable pero sin las cuales no habría nada que demostrar ni nada por lo que luchar. Son convicciones, si se quiere, performativas, organizativas, socialmente constructivas. Son convicciones, en general, que tienen que ver con una cierta unanimidad inconsciente –de la que participan incluso los marines y los banqueros– en torno al supuesto de que no todos los hombres ni en todas las ocasiones actuamos por interés, bajo presiones o por obediencia debida. Puede parecer una ingenuidad por mi parte semejante afirmación, pero sin esta ingenuidad, que habitualmente es operativa precisamente porque no se afirma, no nos atreveríamos siquiera a preguntar la hora o la ubicación de una calle a un desconocido. Por muy mala que sea la opinión que tengamos de nosotros mismos, por mucho que desconfiamos en la naturaleza del ser humano, todos los días, a todas horas, estamos confiando alegremente nuestra vida, nuestras propiedades, nuestra seguridad, nuestros placeres, a intervenciones ajenas que el cálculo o el interés, de alguna forma, *inmovilizarían*. En este sentido hay toda una serie de actividades que preceden al contrato social mismo, sin las cuales no podría haber ningún tipo de contrato social, y que entrañan un «compromiso» auto(eu)regulado –como pedantemente lo llamaba yo en otro sitio– independiente pues de las instituciones donde esa actividad se realiza y de las ventajas que se obtienen de su práctica. Conviene creer, por ejemplo, que los padres quieren a sus hijos, aunque algunos les apaguen cerillas en las plantas de los pies, porque el riesgo de un abuso individual es siempre menor que el de encomendar las técnicas de reproducción material del tejido social a un Estado totalitario como el descrito por Huxley. Conviene creer, por ejemplo, que los médicos se guían sólo por el juramento de Hipócrates, aunque algunos fa-

briquen las dolencias de sus pacientes por interés, porque es más fácil y más sensato intervenir contra violaciones particulares que hacer de cada ciudadano su propio médico. Conviene creer, también, por ejemplo, en la insobornabilidad de los jueces, aunque algunos prevariquen, porque sin esa convicción restableceríamos la venganza privada como instrumento para dirimir los litigios privados. Conviene, pues, dar por supuesto que los padres, los médicos y los jueces regulan su conducta, más allá del interés, el placer y las inclinaciones personales, a partir de una instancia impersonal (amor, ley o humanidad), porque sólo puede ser algo impersonal lo que garantiza la existencia del mundo, la salud de nuestros cuerpos y el funcionamiento de nuestras instituciones (por imperfectas que sean). Precisamente los padres que maltratan a sus hijos, los médicos que matan a sus pacientes y los jueces que prevarican, lo hacen con cierta impunidad amparados en la convicción social inconsciente (institucionalizada) de que sus actuaciones están siempre auto(eu)reguladas por el amor, el respeto a la ley y el deber hacia la humanidad. Y si hay que perseguirlos y castigarlos con todo el rigor del código penal es menos por el perjuicio que causan a hombres individuales que por el daño terrible e irreparable que infligen a esta convicción.

Conviene creer también que los periodistas, los escritores, los filósofos, sólo se guían por el amor a la verdad, la objetividad y el rigor desinteresados. Conviene creer, en general, que la base del lenguaje mismo consiste en una involuntaria, incontrolable pureza; en eso que Habermas llamaría una impersonal «racionalidad comunicativa». Esta convicción es la posibilidad misma de un entendimiento entre los hombres, de esa inmaterial ciudad compartida sin la cual sería imposible no sólo obtener la sal del comensal con el que compartimos la mesa, sino jugar al ajedrez, disfrutar de los poemas de Leopardi, Lorca y René Char; o entender el mecanismo de un automóvil o los libros de Kant (y aumentar así, y mejorar mínimamente, nuestro mundo). El presupuesto de esta «pureza» es, pues, la condición de todo entendimiento. Sólo podemos entendernos: a) si admitimos que las cosas están ya enlazadas fuera de nosotros a través de las palabras; y si este enlace se caracteriza por su estabilidad semántica es decir, si los nombres significan siempre lo mismo o si sus desplazamientos son geológicos y tienden a estabilizarse;

y b) si aceptamos que el lenguaje (como los padres, los médicos y los jueces) se puede pervertir pero no es en sí mismo perverso; o, lo que es lo mismo, si damos por supuesto que la mentira, gramaticalmente coherente, no pertenece a la esencia del lenguaje. «El mentiroso –decía Hannah Arendt– hallará imposible imponer la mentira como principio.» Nadie haría nunca una pregunta si esperase siempre una mentira; nadie aceptaría una promesa si el lenguaje mismo no fuese una sustancia comprometida. El terrible poder del lenguaje tiene que ver con su «pureza» y con la capacidad de los hombres para malversarla y corromperla. A los intelectuales, en cuanto que depositarios, espeleólogos y «cuidadores» del lenguaje, se les supone –como el valor en la mili– la «pureza» del instrumento que manipulan y es sólo culpa suya si los hombres dejan de creer en ella. Es bueno, es necesario, que crean en ella. Nos puede parecer muy irritante el escándalo con que se recibió la *fatua* de Jomeini contra Rushdie en contraste con la indiferencia con que aceptamos la muerte de 35 inmigrantes en una patera, pero este «escándalo» entraña un homenaje espontáneo, una espontánea afirmación de la necesidad social –independientemente de que Rushdie cumpla o no sus preceptos– de la defensa del lenguaje y de su frágil «pureza» inmanente. Nuestra convicción, nuestro compromiso con la «pureza» del lenguaje es tan grande que los propios gobiernos –y los medios de comunicación a ellos uncidos– la explotan en sus maniobras propagandísticas y legitimadoras: así, por ejemplo, los detenidos por «terrorismo» en Cuba son siempre «intelectuales» o «periodistas» y, al contrario, intelectuales y periodistas como Taiser Alouni, Pepe Rey o Martxelo Otaimendi –por citar algunos casos familiares– son siempre detenidos por «terrorismo». Esta pureza presupuesta, por lo demás, al igual que en el caso del padre, del médico y del juez, hace más fáciles, impunes y peligrosas sus violaciones: el éxito de casi todas las manipulaciones se basa, en efecto, en la confianza de los hombres en la objetividad del lenguaje. Y debemos combatir la manipulación, la mentira y el engaño –y a sus artífices– no sólo porque legitiman y lubrican la injusticia, la dictadura y el crimen, sino por el modo en que destruyen esta confianza.

Pero el poder del lenguaje –y el éxito de sus corruptoras manipulaciones– no reside solamente en nuestra inconsciente confianza social en su pureza y objetividad, sino en el hecho asi-

mismo de que esta confianza aumenta y se refuerza cuanto más *público* es el uso que hacemos de él. Creemos menos en las palabras de amor de nuestra novia que en las de Lorca. Del mismo modo, el pescadero nos puede engañar, el ministro no. La propia Hannah Arendt, antes citada, comentaba así en 1971 las manipulaciones del gobierno de EEUU para prolongar su intervención en Vietnam después de que salieran a la luz los llamados *Documentos del Pentágono:*

> En la pugna entre las declaraciones públicas, siempre superoptimistas, y los informes ciertos de los servicios de información, persistentemente fríos y ominosos, las declaraciones públicas estaban abocadas a ganar simplemente porque eran públicas.

Evidentemente, a mayor poder y mayor riqueza, más *público* es el uso que hacemos del lenguaje. El poder de convicción de los grandes periódicos y canales de televisión, en este sentido, reside menos en su buena o mala factura que en su existencia misma. Cuanto más concentrado está el poder y la riqueza en las propias manos, por otra parte, más posibilidades existen de ser creído. Un gobierno o una oligarquía dueños absolutos del espacio público constituyen una dictadura también en el sentido de que lo primero que dictan es la «credibilidad»; son inevitablemente autoritarios porque autogeneran su propia legitimidad. Por el contrario, los medios alternativos que dicen la verdad o los disidentes que se oponen a un dictadura tienen menos posibilidades siempre de ser creídos porque les desautoriza su propia oscuridad o su propia clandestinidad. Es lo que yo llamo la maldición de Apolo: a Casandra, la hija de Príamo, que sólo anunciaba la verdad, la había escupido el dios en la boca y por eso nadie la creía. Esta es la ley mágica, imprescindible y terrible de la objetividad lingüística: las mentiras, los insultos, las llamadas al exterminio, *en público,* son moderadas y razonables; las verdades, las denuncias bien fundadas, las llamadas a la paz, en privado, son demagógicas, radicales y «terroristas».

Edward Said definía al intelectual por el uso público del lenguaje y hemos examinado rápidamente las condiciones generales del lenguaje y de su dimensión pública. Pero, ¿de qué lenguaje estamos hablando concretamente? ¿A qué espacio público nos referimos? Imaginemos ahora un mundo en el que se diese

por supuesto que los padres maltratan a sus hijos, que los médicos están interesados en la enfermedad –y no en la curación– de sus pacientes, que los jueces prevarican y que los periodistas y los intelectuales mienten; un mundo en el que se aceptase que el principo de las instituciones fuese la corrupción y el principio del lenguaje el embuste; en el que el término «publicidad» aludiese no la objetividad y el control político del pueblo –como quiso la Revolución francesa– sino al derecho de los apetitos subjetivos y los intereses privados a hacer propaganda de sus ambiciones en público, en todas las paredes, en todos los formatos, en todos los recintos; en el que ya no hubiese nada impersonal, nada auto(eu)regulado; en el que el agua, la luz, las medicinas, las semillas, los colores, el amor, las palabras, se confiasen a la gestión personal de los peores. Un mundo así es absurdo; no sería un mundo. En un mundo así no habría nada estable, nada razonable, nada justificable, nada defendible, nada tangible, nada seguro. En un mundo así no habría ley ni instituciones; no habría ni siquiera literatura. En un mundo así, estructuralmente constituido sobre la corrupción y la mentira, la hijoputez –perdóneseme esta salida de tono– introduciría siempre efectos gigantescos mientras que la bondad, las buenas intenciones, el coraje y la piedad se fundirían inanes en el océano o servirían, en todo caso, para legitimar el conjunto; en un mundo así, al contrario que en las películas de Hollywood, los malos siempre vencerían y los buenos siempre serían derrotados. Y aún peor: en un mundo así la bondad, el coraje, la piedad, el compromiso, acabarían por incurrir en una paradoja fatal, dejándose llevar por la legítima tentación de –contra esa estructura– prohibir la maternidad, cerrar la Facultad de Medicina, restablecer el talión, cerrar los periódicos y fusilar a los filósofos.

Pues bien, ese mundo es el nuestro. Ese es nuestro espacio público. Es decir, nuestro espacio público no es un mundo: es un mercado. No podemos aquí detenernos a analizar ese orden económico –llamado por Marx capitalista– que la frustrada constitución europea sancionaba por encima de la voluntad de los ciudadanos como verdadero sujeto soberano de nuestra sociedad. Lo que me importa recordar ahora es que ese orden funciona desde hace al menos dos siglos como un sistema, no de intercambio, sino de destrucción generalizada; que acumula beneficios a través de la explotación, la sobreproducción y el consumo;

cuya esencia es la guerra; y que esta condena mortal que lleva en su seno, contra los hombres y contra las cosas, no ha hecho sino acelerar y ampliar su proceso en las últimas décadas mediante esa levadura que llamamos globalización y que exige, como en el siglo XIX, imponer «la ley natural de la oferta y la demanda» con ejércitos y cañones. Desde el punto de vista económico, este orden es una matanza: de hombres, de árboles, de animales y de objetos. Desde el punto de vista cultural, este orden es un nihilismo. Recordando reflexiones que he hecho ya varias veces a lo largo de este libro, lo que caracteriza a la sociedad capitalista *como sociedad* es que no distingue entre cosas de comer, cosas de usar y cosas de mirar; es decir, entre objetos de consumo, objetos fungibles y maravillas. Esta división, con su diferente distribución según épocas y lugares, ha sido respetada por todas las culturas de la tierra mientras ha durado el neolítico, como sello precisamente del abandono de la naturaleza, como marca diferencial de la civilización humana. Pues bien, la ley íntima de la reproducción capitalista es la de no hacer diferencias, la de tratar a los hombres como a las cosas y la de tratar las cosas sin distinguir entre texturas ni funciones, fuera del espacio, de sus reglas y de las relaciones que la acompañan. La ley íntima del capitalismo exige a *su* sociedad tratar las patatas, las mesas y los cuadros de la misma manera; es decir, *como patatas*. Tratar las chucherías, los automóviles y el lenguaje democráticamente: es decir, *como chucherías*. La ley íntima del capitalismo es la de sustituir al hombre libre por el hambre libre y *comérselo todo sin distinción,* las manzanas, las lavadoras, las palabras, las imágenes, bajo la forma *mercancía,* envoltorio místico de una comestible civilización de chocolate. Consumir –lo olvidamos con frecuencia– significa destruir; comer significa hacer desaparecer las cosas en un proceso al mismo tiempo crecientemente rápido e infinito. La velocidad misma del consumo capitalista, con su renovación ininterrumpida y acelerada de las mercancías, ha acabado por imponer a la sociedad humana un régimen de catástrofe permanente en el que ya no tenemos tiempo ni para usar nuestros instrumentos y herramientas ni para contemplar nuestras «maravillas», esas cosas «dignas de ser miradas» (según su acepción etimológica) indispensables para crear un espacio público, un espacio común, donde sean posibles la distancia, la discusión y el contrato (incluida esa forma particular de «contrato» que es el arte).

Nos lo comemos todo: nada dura, nada resiste, nada vincula. No hay ya cosas. Pero bajo un régimen de hambre generalizada, de destrucción generalizada, de tabú generalizado –donde todo se vuelve intangible–, no puede haber política. No puede haber literatura. El exceso y rapidez de las cosas ha abolido la cosidad misma. El exceso y rapidez de los mercados ha abolido las instituciones. El exceso y rapidez de los acontecimientos ha abolido el relato. En un mundo en el que la producción de palabras, imágenes y discursos se somete al régimen de producción acelerada de mercancías y se rige, por tanto, por los principios de *novedad* y *sucesión,* el pensamiento es demasiado lento, la memoria demasiado frágil, el espacio demasiado rígido; los libros no viven lo suficiente para volverse clásicos, las imágenes se devoran como tostadas y no dejan más huella que un sabor estándar en la boca, los periódicos y televisiones nos ofrecen todos los días acontecimientos, discursos, partidos, conciertos, *históricos,* suspendiendo así esa secuencia de causas y efectos en que consiste la Historia. El hambre generalizada es incompatible con un espacio político; pero es una amenaza también para *el lenguaje mismo.* El mercado, que no puede comprar o privatizar enteramente el lenguaje, está a punto de destruirlo al alterar las condiciones mismas de su objetividad: la estabilidad semántica y el principio inmanente de verdad. En los años setenta el antropólogo italiano De Martino llamaba la atención sobre ciertas crisis históricas recurrentes, que él definía como épocas de «apocalipsis cultural» caracterizadas por una subversión y fragmentación del sentido, y materializadas en dos fenómenos paralelos: la oligosemia y la polisemia. La oligosemia implica un empobrecimiento radical del significante, acompañado en el ámbito de la conducta del confinamiento en estereotipos rígidos y fórmulas sumarias (los fanatismos, por ejemplo, que reducen su universo lingüístico a dos o tres palabras transformadas en preceptos). La polisemia, por el contrario, entraña un enriquecimiento excedentario del sentido que suspende de algún modo la significación: la palabra «genocidio», por ejemplo, está tan sobresemantizada que ya no significa nada (¿y qué decir del término «donante», empleado recientemente para nombrar a los saqueadores de Iraq reunidos en Madrid? ¿O de las expresión «cielos abiertos», nombre dado por las compañías aéreas al acuerdo mediante el que pretenden repartirse el espacio aéreo del planeta?). Ambos fenómenos juntos, oligosemia y polisemia, cierran

el horizonte del entendimiento, suprimen las condiciones mismas de la comunicación.

Al hilo de la crisis diplomática y política que precedió a la invasión de Iraq y con no menos perplejidad desde entonces, no hemos dejado de preguntarnos cómo es posible que se haya ejecutado a un país a pesar de o mediante la utilización de mentiras flagrantes y de declaraciones falsas. Por primera vez quizá en la historia, la mayor parte del planeta ha sabido que las justificaciones dadas para la intervención eran vergonzosamente insostenibles y no ha pasado nada; incluso periódicos de gran difusión, partidos políticos y jefes de Estado de naciones poderosas han dejado claro que no se creían los alibís de EEUU y no ha pasado nada. Por primera vez todos sabíamos y todos declarábamos en voz alta la verdad y no ha pasado nada. ¿Por qué Bush puede seguir hablando de las armas de destrucción masiva de Sadam Hussein? ¿Por qué Aznar y Berlusconi pueden seguir hablando de «misiones de paz» en Iraq? ¿Por qué –en otro orden de cosas– el diario *El Mundo* puede defender la constitución en el Estado español y el golpe de Estado en Venezuela? ¿Por qué el diario *El País* puede apoyar el asalto al Parlamento de Yeltsin en 1991 o el derrocamiento «popular» de Milosevic en el 2000 y calificar en cambio de golpistas a los aymara rebeldes en Bolivia en el 2003? ¿Por qué el juez Garzón puede denunciar en el mismo periódico en 1998 la legislación antiterrorista como potencialmente encubridora de torturas y defender públicamente y aplicar de hecho esa legislación para encarcelar a vascos disidentes, negando al mismo tiempo que haya torturas? Nos creemos una cosa y otra, aunque sean contradictorias entre sí, porque se trata, en efecto, de declaraciones *públicas*. Pero hay más. Ya no es ni siquiera un problema de *creer*. Se trata de que ese «espacio público» es un sistema de destrucción generalizada, una trituradora de hombres y de cosas, pero también de opiniones, declaraciones, promesas y acontecimientos. Oligosemia y polisemia en un mundo en el que todo puede ser dicho, creído y demostrado; en el que no hay ya memoria ni historia; en el que se ha impuesto «el principio de mentira», no importa la coherencia porque las condiciones mismas de toda coherencia han sido suprimidas. Los periódicos que mienten también dicen a veces la verdad –como demuestra Chomsky espigando

cuidadosamente sus páginas–; pero es que se puede decir la verdad sin que cambie nada porque incluso la mentira más descarada es igualmente irrelevante. La maldición de Apolo, el síndrome de Casandra, ha extendido su jurisdicción: todo puede decirse en público, incluso la verdad, sin que eso determine ninguna *decisión,* ni siquiera cuando se trata de evitar la ocupación de una nación soberana y la muerte de miles de personas. ¿Los «intelectuales» están muy contentos de nuestra «democracia»? Los ricos y poderosos han intentado adueñarse siempre –decíamos– de la materia prima y de las obras de los «intelectuales», virtualmente libres por la naturaleza de su trabajo. Por primera vez están a punto de conseguirlo sin necesidad de violentar otra cosa que el lenguaje mismo. Como todos sabemos, en la última crisis mundial, bajo el totalitarismo nazi, lo intentaron a base de propaganda con resultados corruptores y subversivos que han descrito dantescamente Steiner o Klemperer. Hoy los ricos y poderosos no desdeñan la propaganda, pero ni siquiera necesitan de ella: les basta con dejar obrar al espontáneo y mortal poder de licuefacción del mercado. Por eso, hoy más que nunca hay que exigir a los «intelectuales» compromiso: compromiso, no ya con la verdad, sino con sus condiciones mismas de posibilidad; compromiso con el lenguaje que les ha sido confiado en depósito para que lo cuiden y le hagan decir todo lo que los demás no ven, ocupados como están en poner ladrillos, accionar máquinas o empuñar las armas. Si en lugar de asumir su responsabilidad y conservar la «pureza» del lenguaje para evitar así la destrucción de la humanidad y la civilización, eligen contribuir a minarlo, malversarlo y sabotearlo, habrá que pedirles cuentas también por eso, como se hace con los que manipulan, no palabras, sino balances contables o bombarderos de combate.

Por lo demás, hay que decir que esta suspensión de las condiciones mismas de las diferencias civilizadas (verdad / mentira, sí, pero también guerra / paz, civil / militar, objetos de consumo / de uso / maravillas) bajo la presión estructural del régimen de renovación acelerada de las mercancías debe llevarnos a abandonar toda ilusión de cambiar las cosas «desde dentro», de infiltrarnos en sus periódicos y medios de comunicación, en sus empresas y sus órganos de decisión para darles la vuelta desde el interior. Nada incomoda, nada importa, nada compromete. Es necesario operar desde fuera y contra ellos. Decía Said

que los «intelectuales» lo eran en la medida en que «no se dejaban reclutar a voluntad por gobiernos o multinacionales». ¿No hay, pues, intelectuales? Las editoriales en que publican pertenecen todas, con muy pocas excepciones, a tres o cuatro grupos con inversiones en la industria del armamento, de la alimentación o de la energía; los periódicos en los que escriben extienden sus tentáculos a compañías hidráulicas y petrolíferas en Asia y Latinoamérica; las televisiones desde las que pontifican son propiedad de los propietarios del mundo. Si nuestro espacio público es el mercado, los «intelectuales», para serlo, tienen que «desconectarse» de él. Mientras sigan ahí, son tan «comestibles», tan funcionales para su reproducción, tan operativos para la destrucción del lenguaje como todos aquellos de los que a veces se burlan o denuncian: expertos del Pentágono, periodistas pagados con fondos reservados, presentadores-estrella, comicastros televisivos o afamados publicitarios. En ese ámbito, lo decíamos, sólo la fealdad, la mentira y la hijoputez son eficaces; la belleza, la verdad y la virtud (cosas que nunca sentiré la tentación de derribar para derribar ningún gobierno) son apenas excipientes que conducen mejor lo que querrían combatir. Desconectarse es difícil, como bien lo expresaba Bertolt Brecht en vísperas de la II Guerra Mundial, en un llamamiento a los «intelectuales» de su época de título *Cinco obstáculos para decir la verdad:*

> (el intelectual) no debe doblegarse ante los poderosos, no debe engañar a los débiles. Por supuesto que es difícil no doblegarse ante los poderosos y, en cambio, muy ventajoso, engañar a los débiles. No agradar a los potentados significa renunciar a la propiedad. Renunciar al pago por trabajo realizado, supone, según los casos, renunciar al trabajo, y rechazar la fama entre los poderosos implica muchas veces rechazar la fama enteramente. Para ello hace falta valor.

Así están las cosas hoy también. Alguien añadirá que renunciar al trabajo y renunciar a la fama es renunciar también al *público* y renunciar al *público* significa renunciar asimismo a ser creído. Ya he explicado por qué aferrarse a él, en estas condiciones, significa renunciar a ser *decisivo*. En cualquier caso, los poquísimos que lo han hecho, los pocos grandes que han

decidido apearse del mercado, esas excepciones ante las que debemos inclinarnos con admiración y respeto, demuestran con su tesón y su coraje que, si podemos alimentarnos y divertirnos sin aceptar sobornos, también podemos avanzar con poco público. De hecho hoy, por primera vez en la historia de la disidencia, contamos con medios alternativos de información y producción intelectual desde los que podemos, extramuros del mercado, ampliar nuestro abrazo y empequeñecer e incluso aislar –con paciencia y trabajo– el de los monopolizadores del espacio público.

Lo que no podemos hacer es engañarnos. No podemos creer demasiado en los «intelectuales», aunque sí en algunos escritores, algunos dramaturgos, algunos periodistas y algunos pintores. En general, la situación es tan descorazonadora como en el durísimo alegato de Jack London, en su premonitoria novela de 1906, *El talón de hierro,* recientemente recuperada por la editorial Hiru:

> Del primero al último [truena Ernesto Everhard, el revolucionario concebido por la exactísima imaginación de London], profesores, predicadores, editores, se mantienen en sus empleos sirviendo a la plutocracia, y su servicio consiste en no propagar otras ideas que las inofensivas o elogiosas para los ricos. Cuantas veces se ponen a divulgar ideas amenazantes para éstos, pierden sus puestos: en este caso, si no guardaron algunos ahorros para los malos tiempos, descienden al proletariado y vegetan en la miseria o se hacen agitadores populares. Y no olvidéis que la prensa, el púlpito o la universidad modelan a la opinión pública y marcan el paso a la marcha mental de la nación. En cuanto a los artistas, sirven simplemente de agentes para los gustos más o menos innobles de la plutocracia.

Desgraciadamente los ricos y poderosos han triunfado casi siempre en su propósito de sobornar, abducir o silenciar a los centinelas del lenguaje y sólo excepcionalmente, cuando el capitalismo ha abandonado su forma «temerosa» y «liberal» para mostrarse en «su forma más desnuda y brutal» (nos decía también Brecht), han renunciado a sus privilegios y comodidades. La última vez fue frente al fascismo. Después y durante cincuenta años, legitimados además por esa victoria, pudieron creer que vivían por fin en un mundo donde las palabras podían aspirar a

ser sencillamente bellas y los hombres a ser sencillamente buenos. No hay que olvidar, sin embargo, que la «guerra fría cultural» –por citar el título de la impresionante obra de investigación de Frances Stonor Saunder– fue concebida y dirigida por algunos notables «intelectuales»: «Detrás de la aún no estudiada nostalgia de la Edad de Oro de la inteligencia americana», nos dice su autora en las últimas líneas,

> había una verdad demoledora: las mismas personas que leían a Dante y fueron a Yale y se educaron en la virtud cívica, reclutaron nazis, manipularon el resultado de elecciones democráticas, proporcionaron LSD a personas inocentes, abrieron el correo de miles de ciudadanos americanos, derrocaron gobiernos, apoyaron dictaduras, tramaron asesinatos y organizaron el desastre de bahía de Cochinos.

No hay que olvidar tampoco que, con casi las únicas excepciones del vituperado Jean-Paul Sartre y el propio Bertolt Brecht, los nombres más respetados, los más admirados, algunos de los que yo mismo he leído con más provecho y placer, participaron, consciente o inconscientemente, en esta gran operación de marketing capitalista: Orwell, Hannah Arendt, Navokov, Borges, Ignazio Silone y una lista interminable de enanos y gigantes a los que se había encargado de cuidar y proteger nuestra ciudad lingüística común. ¿Qué hacer, pues? ¿Dejar de leer a Orwell y a Arendt? ¿Renunciar al placer de su lectura, condenarlos, quemar sus libros? No, denunciar esta otra «traición de los intelectuales» y no seguir su camino; despertar más bien a los Orwell, los Arendt y los Silone de nuestros días y convencerlos de que las últimas líneas del libro de Saunder no describen sólo la realidad que sus antecesores ignoraron sino la de nuestro presente inmediato; convencerlos de que, sin la oposición distractiva de un bloque soviético, tenemos que enfrentarnos sin ambages, todos juntos, a un nuevo fascismo, un fascismo –anunciaba otra vez Brecth– ahora «democrático» y «humanitario» que está amenazando, al mismo tiempo, la justicia, la dignidad, la vida y el lenguaje.

¿Qué hacer, pues? En los actos impuestos hay una especie de naturalidad: nadie cuestiona la necesidad de cumplir un horario, de acoplar el cuerpo a una máquina o de inclinarse ante el

rey. Hay gestos, sin embargo, que no reclama nadie, que no son el resultado de ninguna presión directa, que no son la respuesta a una orden o a una imposición y que por eso mismo, paradójicamente, parecen violentos y artificiales. El arte, la escritura es uno de ellos. Esa violencia, esa artificiosidad de la escritura es lo que llamamos «compromiso» y debe servir precisamente para que los demás hombres, el *público* al que está dirigida, dejen de percibir como naturales las cosas impuestas y se incline ante las cosas bellas, serias y verdaderas, pero nunca ante los reyes. En su hermosísima primera novela, *Un pintor de hoy,* John Berger planteó en 1958 el dilema de un viejo pintor húngaro que creía verdaderamente en la pintura y creía verdaderamente en el socialismo y que justamente en el momento en el que inesperadamente alcanzó el éxito que perseguía desde hacía años, decidió «desconectarse» y huir de nuevo a su pasado de militante, consciente de que en determinados momentos no se puede ser verdaderamente las dos cosas a la vez.

> La manera de luchar depende de la situación en la que nos encontremos –escribe en su diario Janos Lavin, el protagonista–. Las maneras que emplean la pistola o la reunión clandestina de urgencia no suelen ser muy duraderas. Claro está que siempre estamos en una situación urgente. Que se lo digan si no a mis camaradas políticos. Pero si un hombre escoge o se ve obligado a estar continuamente resolviendo situaciones urgentes, tendrá que dejar de ser artista.

Siempre, es verdad, hemos estado en una situación urgente, pero quizá después del 11-S la situación es más perentoria que nunca. Vivimos una gran crisis, la más grande tal vez en sesenta años, y el «intelectual» tiene que tomar una decisión. Curiosamente es el propio Berger, quien también renunció a la pintura, el que mejor defiende el arte, al mismo tiempo, de los escépticos posmodernos y de los malos socialistas; y el que siempre defendió la escritura como un potencial elemento de transformación; escribe su propio personaje:

> Hay muchos pintores o escritores que no quieren mejorar el mundo, sino simplemente divertir o justificarse a sí mismos: esos hombres no son artistas. Hay otros que anhelan mejorar la

> condición humana, pero que, en términos de su propio arte, apenas aportan nada […]. Al artista importante se le ocurre de hecho la forma en la que él puede mejorar el mundo. La mejora es mínima. La originalidad de cada artista es muy pequeña. Y además debemos tener claro lo que entendemos por mejora. No tiene nada que ver con la moral […]. Para el artista la mejora es en gran medida una cuestión de mayor precisión al contar la verdad tal como la ve.

En la crisis de hoy, que amenaza por igual a los hombres y a las palabras, el dilema de nuestros «intelectuales» en Occidente no es todavía entre la escritura y la pistola (los pintores y escritores de Iraq no tienen tanta suerte); el dilema es el de explorar un sólo género y un sólo registro, acumulando honores que siempre se sospecharán inmerecidos, o el de multiplicar su fuerza, con pocas recompensas y escasos elogios, para cubrir al mismo tiempo al menos tres frentes con su escritura:

– Hay que escribir para transformar el mundo.
– Hay que escribir para producir las obras que se leerán en ese mundo transformado.
– Hay que escribir para proteger el derecho a la escritura, amenazado por el hambre estructural del capitalismo.

Para esta tarea, los pequeños escritores tendremos que hacernos grandes y los grandes escritores tendrán que hacerse inevitablemente pequeños. Y todos –grandes y pequeños– tendremos que aceptar los riesgos.

He comenzado diciendo que no soy un incrédulo. Aparte algunas otras pequeñas cosas, creo en la buena literatura y en la legítima resistencia de los pueblos. A lo largo de las páginas precedentes he usado y he silenciado el nombre de un escritor al que admiro y al que me gustaría rendir un pequeño homenaje; me refiero a Alfonso Sastre, el único intelectual vivo del Estado español que se ha ceñido a lo largo de toda su vida a la definición de Edward Said y a los preceptos –literarios y políticos– de Bertolt Brecht. Digo el único sin menoscabo de otros igualmente comprometidos, algunos de los cuales admiro, respeto y leo sin descanso, porque la importancia y calidad de su obra lo

emparentan más estrechamente que a ningún otro con los dos nombres citados. Alfonso Sastre cree verdaderamente en la literatura y cree verdaderamente en el socialismo; cree que un verdadero escritor comprometido es un escritor comprometido con el lenguaje; ha creído siempre que «desconectarse» del capitalismo es conectarse a la verdad y a la buena literatura; y no ha desdeñado nunca, además, volverse pequeño cada vez que hacía falta una mano más, una palabra más, en una brega de urgencia. La cita con la que termino no está sacada de su excelente librito *Los intelectuales y la utopía,* lo que vendría muy al caso, ni de su vasta obra teatral, hoy más indispensable que nunca, sino de un texto por el que siento especial aprecio, *Diálogo para un teatro vertebral,* en el que Alfonso Sastre teoriza sobre el teatro y la literatura como refinadísimos, potentísimos instrumentos para –como decía Berger– contar «con mayor precisión» la verdad; un texto, es decir, en el que responde afirmativamente al dilema del poema de César Vallejo, en el sentido de que, en efecto, cuando un obrero se cae de un andamio es más perentorio que nunca «innovar el tropo y la metáfora». Y más aún si todo un país, todo un mundo, son derribados andamio abajo con sus viejas metáforas y sus tropos ya inservibles:

> Las metáforas nos ayudan mediante la autonomía del nivel poético, al desvelamiento de la realidad, a ese desvelamiento… que es la verdad. Mientras que las alegorías, mediante la heteronomía de ese nivel poético, destruyen este nivel o, al menos, lo deterioran gravemente, ¡y tampoco funcionan, claro está, como discurso propiamente ideológico, pues que se han vestido con andrajos de la imaginación poética! Es por lo que siempre hemos dicho que una obra de intención política debe ser, antes que nada y sobre todo, una buena obra poética. Desengañémonos: es la realidad la que con frecuencia miente; la que se presenta muchas veces a nuestros ojos como una negación de la verdad. Y toda identificación entre realidad y verdad *es una mentira.*

Contra la realidad que nos engaña y se autosuprime, los escritores e intelectuales están obligados a defender la verdad, aunque para ello tengan que ser «ingenuos»; o, lo que es lo mismo, libres para volver a empezar.

Los intelectuales y la política: de vuelta a la realidad

En octubre del año 2002 Umberto Eco redactó un breve texto titulado «¿Deben los intelectuales meterse en política?». Con independencia de los brillantes –aunque discutibles– argumentos del escritor italiano, la pregunta misma podría inducir el rebote perplejo y casi dolorido de un ingenuo: «¿Es que no debe meterse *todo el mundo*?». El propio planteamiento de la cuestión, cuya legitimidad no podemos aceptar sin aceptar al mismo tiempo el fracaso inconsciente de la democracia, da por supuesto, en efecto, que los albañiles, los funcionarios y los repartidores de butano no deben meterse en política; y la incertidumbre acerca de los «intelectuales», a los que de esta manera se atribuiría un estatuto particular, admite como aconsejable o prudente el que también ellos, como los albañiles, los funcionarios y los repartidores de butano, se mantengan al margen de la vida pública, aislados en sus escritorios y sus despachos. En todo caso, en una sociedad en la que «público» designa la coagulación fugaz de egos estereotipados frente al televisor y «publicidad» el derecho de los intereses privados a invadir los espacios comunes, y en la que el destino político de los ciudadanos se decide por encima y por debajo del Parlamento, podemos descontar todos los gremios y profesiones e incluso contestar con una indubitable negación a esa pregunta que nos ahorraría todas las demás: «¿Deben los políticos meterse en política?». Tampoco es aconsejable: algunos que lo han intentado, lo sabemos, han acabado por perder el cargo o la vida.

Los ejemplos de «intelectuales» que cita Eco llevan a pensar, sin embargo, que el título del artículo no se corresponde exactamente con su contenido y que la cuestión a elucidar es más bien la de *si deben los intelectuales ejercer funciones de gobierno*. A partir de una definición más bien laxa y ahistórica del concepto (la capacidad prometeica para crear algo nuevo, no importa en qué campo), Eco se permite el instructivo anacronismo, si acaso un poco agravioso, de considerar «intelectuales» a Ulises, Platón y Aristóteles, lo que es tan legítimo, a efectos de ilustrar su tesis, como lo sería titular «capitalistas» a Cleón o Alcibíades (o al rey Creso) para demostrar los peligros de la colusión casi inevitable entre poder y riqueza. Pero incurre por eso –del otro lado– en un desliz muy «intelectual», ahora sí en términos históricos, al aceptar de este modo, sin darse cuenta, una consideración igualmente abstracta y negativa de *toda forma de gobierno*. La única alternativa implícita que Umberto Eco reconoce a Ulises, Platón y Aristóteles, al servicio respectivamente del rey Agamenón, el tirano Dionisos y el conquistador Alejandro, es la *dimisión,* la «independencia» soberanamente desconfiada respecto de cualquier poder terrenal, inmodificablemente injusto. ¿Deben los intelectuales ejercer funciones de gobierno? Depende del gobierno, diría yo. Pero el instructivo anacronismo de Eco, más allá de un brillante y sordo fatalismo, escamotea las preguntas más elementales que todavía hoy –o sobre todo hoy– tenemos que levantar sin miedo: ¿Deben los reyes, los tiranos y los conquistadores ejercer funciones de gobierno? ¿Deben los intelectuales cooperar con los reyes, los tiranos y los conquistadores? ¿Deben cooperar los albañiles, los funcionarios y los repartidores de butano?

No me interesa aquí denunciar los límites de una intervención circunstancial del inmenso Umberto Eco sino explorar la *naturalidad* de la pregunta («¿deben los intelectuales meterse en política?»), la cual reconoce rutinariamente, como decíamos, el estatuto particular de los llamados «intelectuales» o, lo que es lo mismo, el carácter específico de la relación saber / poder. La pregunta se puede interpretar, en efecto, en el sentido de que el saber debe defender su independencia en relación con un poder siempre insuficientemente democrático; pero también puede interpretarse, al revés, para iluminar la necesidad en que se halla un poder insuficientemente democrático de defenderse de

un saber independiente. Nadie escribiría un artículo titulado «¿Deben los albañiles meterse en política?», bien porque se da por supuesta la exclusión de los albañiles de la esfera pública, bien porque resultaría políticamente incorrecto y hasta despreciativo –una suerte de segregación social– cuestionar de forma particular un derecho conculcado universalmente de hecho. Si nos parece normal, en cambio, hacernos esta pregunta en el caso de los intelectuales, es porque son –o al menos lo han sido– depositarios de un poder que no se puede derrotar *de una sola vez*. Esto ha ocurrido históricamente con otros «cuerpos» o grupos sociales. Podríamos perfectamente imaginar, por ejemplo, un trabajo de título «¿Debe meterse la Iglesia en política?» o «¿Debe el ejército meterse en política?». Más allá de los parentescos que esta coincidencia sugiere (la tentación, por ejemplo, de una intervención salvífica desde el exterior), lo cierto es que el Estado capitalista moderno se constituye contra la religión y contra el ejército, separados formalmente de la gestión del gobierno; se configura como un poder civil centralizado que debe protegerse, al mismo tiempo, de las iglesias y de los cuarteles. También de los intelectuales. Las guerras de religión que ensangrentaron la Europa de los siglos XVI y XVII –guerras entre reyes, entre clases y entre intelectuales– generaron por primera vez la necesidad de un Estado «vacío» que reconociese y frenase el derecho de todos los fundamentalismos; y generó por eso, al tiempo que una sombra resignada de «universalidad» –cristalizada en 1776 en la declaración del Estado de Virginia–, una figura nueva, la de un *letrado* independiente forjado fuera de los palacios, como «conciencia pública» de las libertades del espíritu que ningún gobierno debía atropellar: la pugna entre Castiello y Calvino inaugura y fija para siempre los modelos de esta tradición. Pero –más peligroso aún–, junto a este intelectual *religioso* que se desentiende, en cualquier caso, de las revueltas campesinas de la época (monstruosamente orientadas, según Lutero, «a invertir la relación entre la tierra y el cielo») y el cual asume por tanto como natural el enfrentamiento secular letrados / no letrados, la revolución de 1789 en Francia (y ésta es quizá su verdadera significación como umbral de la modernidad) los pone *por primera vez* en relación, generando una fuerza transformadora sin precedentes en la historia: Saint-Just, Robespierre, Marat, prefiguran esta alianza inédita, asombrosa para todos, monstruosa para

muchos, entre los «intelectuales» y los «manuales» (entre la máxima individualidad y la máxima colectividad), alianza que marcará la historia de Europa hasta 1945. Contra ella, la burguesía dominante alternó durante siglo y medio los golpes de Estado sangrientos con formas más o menos limitadas de democracia, cuyo colofón fue, tras la Segunda Guerra Mundial, la construcción de un régimen electoral solipsista completamente paralelo a las fuentes de decisión.

El Estado moderno separó a la Iglesia, al ejército y a los intelectuales para protegerse de ellos; pero *separarlos* era al mismo tiempo reconocer su autonomía. Una vez fuera, había que estar negociando con los tres permanentemente. El ejército tenía el poder de las armas, cuya sombra pendía sutilmente sobre la sociedad civil, pero que podía sentir la tentación de emancipar su fuerza y rebelarse contra su misión ancilar. Las iglesias tenían el poder de la fe, muy funcional como timón antropológico de una población mayoritariamente religiosa, pero a las que había que asegurar a cambio márgenes estables de soberanía institucional. Los intelectuales tenían el poder de la *persuasión,* inscrito selectivamente en el espacio público como fuente de legitimidad, pero cuya autoridad individual se revelaba por eso mismo potencialmente imprevisible. El éxito de esta estrategia de abducción fue notable aunque desigual, como lo demuestra hoy la intromisión política de un Vaticano que, si está de acuerdo con Bush y Berlusconi en la necesidad de contener la resistencia de los más pobres, tiene que competir en condiciones desfavorables con el islam y las sectas evangélicas. Lo que sin duda resulta extraño es que todavía en nuestros días –homenaje ideal e ilusión legitimadora– sigamos identificando a los intelectuales con la «izquierda» y la «rebeldía», cuando lo normal, lo rutinario, lo esperado, ha sido exactamente lo contrario: asociados objetivamente al poder económico, la mayor parte de ellos ha cooperado siempre con los reyes, los tiranos y los conquistadores (lo que ha permitido perseguir y destruir más fácilmente a las excepciones). Sólo en el convulso periodo comprendido entre 1917 y 1945, por efecto de ese «compromiso circunstancial» defendido por Bobbio, la mayoría letrada de Europa –con algunas ilustres y desazonantes excepciones– se metió (o *fue metida*), en política por la repentina «desnudez totali-

taria» del capitalismo. La Guerra Fría no hizo sino atizar una vitalidad al mismo tiempo trágica y falsa. La tradición «liberal» de Castiello se acomodó fácilmente a los márgenes democráticos de los centros capitalistas; la tradición «revolucionaria» de Martí, de Lu Xun, de Nazim Hikmat, escondió la cabeza en los márgenes socialistas del estalinismo. Tras la disolución de la Unión Soviética y la expansión sin apenas sujeciones legales de los EEUU, estas dos tradiciones, que debían haberse encontrado en algún punto, han quedado por igual fatalmente inutilizadas. Salvo poquísimos nombres –y marginales– los intelectuales europeos no acaban de comprender que la Posmodernidad ha terminado, que *la realidad ha vuelto* (de otras tierras no se fue nunca) y que lo que está en juego no es ya el derecho de «gustar y gustarse a sí mismo»; y por eso –cobardes o interesados– embragan tranquilamente (los que no lo hacen con rabia defensiva) la maquinaria de una destrucción total: de cuerpos, de futuro, de sentido.

Comprender esto les obligaría a compartir la general insignificancia de la humanidad y a revisar modestamente su papel. Si «intelectual» no es el que se dispensa del uso de las manos ni el que renueva creativamente una disciplina, si su autoridad no se define en el ámbito de la producción sino en el de la circulación, si se le llama así no en la medida en que su voz se inscribe en una tradición literaria o en una escuela científica sino porque está inscrita en el espacio público; si intelectual no es el que tiene el derecho a hablar sino *la capacidad de persuadir,* entonces hay que recordar que el saber general ha quedado hoy enteramente disuelto en el circuito de las mercancías y el espacio público resume sus límites, por tanto, en el *mercado*. Les guste o no, nos guste o no, el horizonte de la visibilidad parainstitucional, cuyo balcón es la televisión, selecciona espontáneamente los acontecimientos lingüísticos; en él, la capacidad de persuadir no se adquiere en las investigaciones titánicas o en las solitarias excavaciones literarias; los nuevos depositarios de persuasión están forjados dentro del propio mercado –héroes del balón, presentadoras de *quizz,* cantantes de Eurovisión– y los escritores, los filósofos, los artistas, están obligados a imitarlos *(imitatio Ronaldo)* en su batalla por el capital simbólico. La corrupción mediática del espacio de visibilidad pública ha disuelto definitivamente todos los lazos entre persuasión y saber; mu-

cho más radical que la propaganda o la retórica, que después de todo se disfrazaban de conocimiento, la completa objetualidad de la exposición televisiva produce *ex nihilo* un máximo de individualidad y, por lo tanto, un máximo de persuasión. El equivalente del fetichismo de la mercancía en el terreno de la circulación mediática es el *prestigio,* concebido como ese acto de prestidigitación –en su sentido etimológico original– que convierte la pérdida del alma en una *personalidad* (el servicio que la fotografía ha prestado a la política se traduce, a la inversa, en el terrible daño que la política ha hecho a la fotografía). Precisamente en la medida en que han vendido incluso sus «derechos de imagen», Beckham o Ronaldo aparecen públicamente como dueños de una individualidad superior. Esta definitiva ruptura entre persuasión y saber no ha hecho sino facilitar la labor de co-optación de los *persuasivos* por parte de los gobiernos, como lo demuestra el hecho de que la campaña a favor de la constitución europea en nuestro país fuese encabezada por un futbolista y un cantante que confesaban no haberla leído. Ellos son los «intelectuales» de nuestra época. En un discurso de 1957, Mao Tsetung cifraba en cinco millones el número de intelectuales de China, el 90 por 100 de los cuales –aseguraba– apoyaban en distinto grado la revolución. Cinco millones de intelectuales chinos sometidos a la dictadura del Partido es una idea sin duda amenazadora. Pero la imagen de cinco millones de intelectuales europeos –estrellas del deporte, echadores de cartas, actores de culebrón, presentadoras de televisión, periodistas de salón, cómicos y vips, sexólogos, cocineros, modistos, y sus imitadores filósofos– la imagen de cinco millones de intelectuales europeos –digo– sometidos a la dictadura del Mercado, debería parecernos no menos aterradora.

El problema, en todo caso, no es la banalidad, derecho inalienable de los humanos, sino la medida en que ésta normaliza el encubrimiento y la reproducción de un peligro mortal. La banalidad que mata y que se mata es *nihilismo*. ¿Y no es ese, queramos o no, el caso de nuestro mundo? Porque el problema no es la separación entre persuasión y saber ni la concomitante entre persuasión y poder, sino –indisociable de ambas como su causa misma– la fusión siderúrgica entre poder y saber en la raíz misma de la reproducción social y material de nuestra existencia. El problema es que la pregunta «¿deben los intelectuales

meterse en política?» es ya un falso problema, el feliz interrogante de un mundo incompleto, imperfecto, a menudo salvaje, pero en todo caso ya desaparecido, como lo era el del caballeresco Don Quijote entre los molinos de finales del siglo XVI. *Estamos todos metidos en política* y lo estamos, paradójicamente, porque –o al mismo tiempo que– desaparecen los escuetos y precarios espacios de participación política conquistados al mismo tiempo por la tradición «liberal» de Castiello y por la tradición «revolucionaria» de Saint-Just. Los albañiles, los funcionarios, los repartidores de butano, los intelectuales –todos sin distinción– hemos sido conducidos a una situación en la que cada uno de nuestros actos individuales, los más banales o inocentes, constituyen al mismo tiempo un robo, un suicidio y un engaño. En un texto de 1989 Cornelius Castoriadis avanzaba un proceso que en los últimos quince años se ha acelerado vertiginosamente y que determina una relación directamente proporcional entre el aumento del poder impersonal de la humanidad (tecnológico, productivo, biogenético) y el de nuestra impotencia individual para controlarlo: cuanto más somos capaces de hacer, menos somos capaces de decidir y menos aún de predecir esas consecuencias que, de poder representarnos, no podríamos de ninguna manera *querer*. La biopolítica de Foucault, el desnivel prometeico de Anders, la miseria simbólica de Stiegler, el mundo humano converge cada vez más deprisa hacia la guerra total. A nuestros intelectuales europeos puede no parecerles suficientemente grave o suficientemente real este peligro: el retroceso de las libertades en todo el mundo tras el 11-S, el expansionismo armado de los EEUU, la violación sistemática de los derechos humanos más elementales, la inducción irresponsable de una falsa confrontación entre culturas –todo esto aceptado con una naturalidad patológica–, se produce en el seno de una red material totalitaria, al mismo tiempo tecnológica y económica, en la que no se dejan de fabricar armas nucleares, químicas y biológicas; en la que las amenazas han anidado sin posible retorno en las condiciones mismas de la vida (la cadena alimentaria, la respiración); en la que cadenas inasibles de decisiones individuales, atmosféricas o intramusculares, producen regularmente «accidentes» catastróficos (sin que podamos distinguir ya entre el hundimiento del Prestige y el tsunami de Indonesia) y en la que, en definitiva, la locura de la mística de destrucción

estructural del capitalismo, que ha superado ya los límites de la razón, la imaginación y la memoria, amenaza con chocar con el último límite insuperable: la finitud de la tierra misma. En 1936 Bertolt Brecht regañaba melancólicamente a aquéllos de sus amigos que creían que podían estar al mismo tiempo en contra de la tortura y a favor del capitalismo; quince años después de la caída del muro comenzamos a saber que, en efecto, no es posible estar al mismo tiempo a favor de la democracia y del capitalismo. Pero hoy empieza a ser necesario regañar melancólicamente –si no sacudir desesperadamente– a aquellos de nuestros amigos que, escépticos respecto de la democracia, distantes de la política, siguen creyendo que se puede estar a favor de la supervivencia humana y a favor del capitalismo. Un reciente, riguroso y terrible estudio de Dale Allen Pfeiffer –para no hablar sólo de bombas y uranio empobrecido– demuestra que la dependencia alimenticia de los combustibles fósiles obligará a medidas drásticas en el futuro: «para lograr una economía sostenible y evitar el desastre», es decir, si se quieren mantener los mismos niveles de consumo y crecimiento, EEUU deberá reducir su población en 92 millones de personas; el resto del mundo deberá deshacerse de 4.320 millones de seres humanos. Podemos estar tranquilos: esta necesidad no empezará a plantearse seriamente hasta el año 2020 y no llegará a su punto crítico –hambrunas, guerras por el agua, epidemias– hasta el 2050. Todos, de derechas o de izquierdas, estamos metidos en política; ser de izquierdas es sencillamente darse cuenta. O que nos importe. Ya el propio Castoriadis explicó la diferencia entre un realista de derechas y un utópico de izquierdas: el realista se plantea las cosas para los dos próximos años, el utópico para los próximos veinte o cincuenta (el *más allá* de los laicos).

¿Deben los intelectuales meterse en política? Creo que si ha habido un momento de la historia del hombre en el que se ha exigido de ellos un «compromiso circunstancial» –para ganarse el derecho a la normalidad y antes de volver a sus investigaciones titánicas y sus excavaciones literarias, tan necesarias para la humanidad– es desgraciada y precisamente éste. Podemos verlo, deprimirnos y reaccionar; o podemos no verlo, seguir tranquilos y condenar (o incluso perseguir y matar) a los que lo ven.

En este sentido, en cuanto que trabajadores del pensamiento y militantes del lenguaje, los así llamados intelectuales europeos deberían elaborar un programa de intervención conjunta al que contribuyo modestamente con algunas sugerencias.

– En un marco sociológico de «nihilismo normalizado», estético y moral, el cometido del intelectual debe ser el de demostrar –y hacer *sentir*– que *las cosas ocurren realmente*.

– Para ello están obligados, en el plano teórico, a localizar e investigar los focos de *construcción de la realidad,* exponiendo la complejidad del mundo sin incurrir en la tantas veces fraudulenta «retórica de la complejidad». No deben olvidar que trabajan para la mayoría «indígena» del planeta, de la que depende la salvación de la humanidad.

– En el plano estético, los intelectuales deben recuperar el espíritu vanguardista de las primeras décadas del siglo XX, asumiendo la dificultad asociada al hecho de que el «arte burgués» ha asimilado, agotado e instrumentalizado todas las rupturas –y todos los géneros– como *estuches de la realidad*.

– Por ello mismo, los intelectuales deben renunciar, no importa el coste en prestigio o en bienestar que ello entrañe, a todo capital simbólico extraído de *condiciones irrealizantes* (el fetichismo mediático de la personalidad desalmada).

– En un mundo en el que lo bueno, lo bello y lo verdadero se han revelado destructivos y particulares, los intelectuales deben enseñar a los hombres a conformarse con, y luchar por, lo regular, lo bonito y lo aproximado. En la medida en que sólo lo regular, lo bonito y lo aproximado son universalizables, lo regular es más bueno, lo bonito es más bello y lo aproximado es más verdadero. Para enseñar esto, los intelectuales primero tendrán que aprenderlo fuera de los centros capitalistas desarrollados (de los millones de hombres y mujeres normales cuya vida se rige ya por esos conceptos).

– En un mundo en el que el *trayecto de la razón* parece haberse agotado desde dentro de ella misma y en el que la historia sin embargo sigue, a merced ahora de una irracionalidad *de hecho* que lo sacude todo (como para demostrar que no hay en ella nada de hegeliano), los intelectuales deben elaborar las categorías que permitan evitar que la huida de la Posmodernidad conduzca a la premodernidad o, peor aún, a la prehistoria.

– En un mundo caracterizado por el colapso de la imaginación, sumergida en un contexto económico y tecnológico totalitario, y por la consecuente incapacidad para representarnos las consecuencias de nuestras acciones, los intelectuales tendrán que dedicar sus fuerzas a establecer meticulosamente el mapa de las líneas que unen las acciones individuales a las consecuencias generales, elaborando para ello un nuevo concepto de responsabilidad moral, ética y jurídica, a partir del cual deberán –para empezar– *juzgarse a sí mismos*.

– En un mundo caracterizado por el colapso de la memoria, cancelada por la sucesión acelerada de acontecimientos-mercancía y por la propia capacidad técnica de archivarlos, los intelectuales tienen que recordar permanentemente que real no es sólo lo que sucede, sino también *lo que ha sucedido,* para poder así recuperar lo que hay todavía de aprovechable en la tradición «liberal» de Castiello y en la tradición «revolucionaria» de Saint-Just y Lenin.

– En un mundo, en fin, en el que lo más fácil es tomar partido por *la nada,* los intelectuales están obligados a posicionarse *a favor de la realidad,* que –por decirlo con René Char– sólo se hace visible allí de donde *yo* desaparezco; y tienen que sumarse, por tanto, como *psicoanalistas* de la acción colectiva y no como vanguardia revolucionaria, a todas las luchas, locales e internacionales, que se oponen a la aparatosa *nada* del imperialismo y la globalización (incluida la lucha de los galos de Asterix que resisten en Cuba).

Bertolt Brecht escribió: «Cuando la rama está a punto de quebrarse, todo el mundo se pone a inventar sierras». Los intelectuales deben elegir entre inventar su propia sierra y dejarse aplaudir por ello o incorporarse a la lucha de todos aquellos que, sobre todo fuera de Europa, están tratando de plantar árboles.

Referencias

- «La utopía del hambre: mirada y soberanía», publicado originalmente en *Ladinamo* 5 (julio-agosto 2003).

- «Liberar el hambre, privatizar la mirada», incluido en el catálogo de la exposición «Comer o no comer», Centro de Arte de Salamanca, Salamanca, 2002.

- «La ideología de la globalización (reflexiones sobre el hambre)», texto revisado de la conferencia pronunciada en el marco de los cursos de verano de la Universidad de León, Villablino, julio de 2003.

- «La compasión», texto revisado de la conferencia pronunciada en Tribuna Ciudadana, Oviedo, mayo de 2004.

- «Televisión: cinco ilusiones y una propuesta», publicado originalmente en *Archipiélago* 60 (2004).

- «El mundo en guerra: consideraciones sobre el derecho a la normalidad», texto reelaborado de la conferencia pronunciada en el marco del II Encuentro en Defensa de la Humanidad, Venezuela, diciembre de 2004.

- «Cultura y nihilismo: la insostenibilidad del hombre»: conferencia pronunciada durante la Semana de Filosofía de Pontevedra, marzo de 2005.

- «Turismo: la mirada caníbal», publicado originalmente en *Archipiélago* 68 (2005).

- «La miseria de la abundancia (para una psicología del consumidor)», texto reelaborado de la conferencia pronunciada en el marco del Séptimo Congreso Internacional de Psicología Social de la Liberación, Liberia, Costa Rica, noviembre de 2005.

- «Chesterton y la leptopimelomaquia, o la batalla de los gordos y los flacos», publicado originalmente en *Archipiélago* 65 (2005).

- «El simulacro y su doble: la amenaza de los cuerpos crudos», incluido en el catálogo de la exposición «Geografías del desorden», organizada por la Consejería de Educación, Cultura y Deporte del Gobierno de Aragón, la Universitat de València. Vicerectorat de Cultura, y el Centro de Arte Juan Ismael, Cabildo de Fuerteventura, septiembre de 2006.

- «La construcción del mal. Manual de instrucciones», publicado originalmente en *Archipiélago* 72 (2006).

- «Los intelectuales y el apocalipsis cultural», texto elaborado a partir de la intervención en los ASKENCUENTROS organizados por la Asociación Cultural Alfonso Sastre, San Sebastián, noviembre de 2003.

- «Los intelectuales y la política: de vuelta a la realidad», publicado originalmente en *Archipiélago* 66 (2005).

Índice

Prólogo 5

La utopía del hambre: mirada y soberanía 9

Liberar el hambre, privatizar la mirada 17

La ideología de la globalización (reflexiones sobre el hambre) 29

La compasión 49

Televisión: cinco ilusiones y una propuesta 75

El mundo en guerra: consideraciones sobre el derecho a la normalidad 93

Cultura y nihilismo: la insostenibilidad del hombre 119

Turismo: la mirada caníbal 147

La miseria de la abundancia (para una psicología del consumidor) 159

Chesterton y la leptopimelomaquia o la batalla de los gordos y los flacos 187

El simulacro y su doble: la amenaza de los cuerpos crudos 203

La construcción del mal. Manual de instrucciones 221

Los intelectuales y el apocalipsis cultural 233

Los intelectuales y la política: de vuelta a la realidad 253

Referencias 263

La presente obra reúne quince textos orgánicamente emparentados, inscritos todos ellos en un mismo horizonte teórico: el análisis y denuncia de lo que el autor llama el «nihilismo espontáneo de la percepción» como ley y función subjetiva del sistema de destrucción generalizada conocido bajo el nombre de «capitalismo». Trata de definir el campo antropológico de una comunidad espontánea de la que todos somos al mismo tiempo transmisores, beneficiarios y damnificados, y de cercar la monstruosa normalidad de «nuestra» cultura occidental o, más exactamente, de nuestra «civilización» capitalista.

El espectador, el consumidor, el turista, el artillero, el banquero: este libro se ocupa de la potencia nihilizadora de una percepción integral –síntesis *en el ojo* de una economía y una tecnología– que sólo sabe *apropiarse* de hombres y cosas, que los construye rutinariamente como *objetos de exterminio* y que, más radicalmente, los despoja de existencia al mismo tiempo que los mira (como el piloto que sólo fija un blanco para hacerlo desaparecer).

El resultado es un clarificador análisis del nihilismo normal, cotidiano, alegre y moralizante del capitalismo y de sus instrumentos de dominación, así como de los peligros que entraña para la supervivencia misma de la humanidad.

Santiago Alba Rico (Madrid, 1960) estudió Filosofía en la Universidad Complutense de Madrid. Entre 1984 y 1991 fue guionista de tres programas de Televisión Española (entre ellos el muy conocido *La Bola de Cristal*). Ha publicado artículos en numerosos periódicos y revistas y entre sus obras se cuentan los ensayos *Dejar de pensar*, *Volver a pensar*, *Las reglas del caos*, *La ciudad intangible*, *El islam jacobino*, *Torres más altas* y *Vendrá la realidad y nos encontrará dormidos*. Desde 1988 ha vivido en Egipto y en Túnez, su actual residencia, y ha traducido al castellano la obra del poeta egipcio Naguib Surur y más recientemente la del novelista iraquí Mohammed Jydair.

ISBN 978-84-460-2616-7
9 788446 026167
-akal-
www.akal.com